منشورات دار البيرق - عمان

قاعدة الشورى في مجتمع مُعاصر

احمد عبد الكريم ابو شنب

الطبعة الاولى
عمان -الاردن

اهداءات متنوعة

DIFFERENT GIFTS

منشورات دار البيرق - عمان

قاعدة الشورى في مجتمع مُعاصر

احمد عبد الكريم ابو شنب

مقدمـــــة

تعتبر الشريعة الاسلامية من الشرائع الاساسية في العالم ذلك فوق انها قد حكمت جزءا كبيرا من العالم بشكل عام قرابة ثلاثة عشر قرنا فأنها قد أعلنت مبادىء أساسية في نطاق النظام السياسي والدستوري وكرست نظريات قانونية وقدمت حلول علمية وواقعية لمشاكل الحياة الاجتماعية بشكل عام والقانونية بشكل خاص.

ففي نطاق المبادىء الجوهرية السياسية والدستورية أعلنت هذه الشريعة مبادىء الشورى والمساواة والعدل والتعاون، وفي مجال الحقوق والحريات الطبيعية والاجتماعية للانسان أعلنت حرية الانسان في معتقده ورأيه وضميره ومسكنه وتنقله..

ففي القرآن تجسيدا لحرية العقيدة نجد اكثر من آية.

كما جسد القرآن حق الانسان -أي أنسان- في الحياة كما تكرسه الآية ٣٢ من سورة المائدة من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا.

اما من حيث الحقوق الاجتماعية للأنسان فلقد حقق عمر بن الخطاب مستوحيا ذلك من مبادىء الاسلام نوعا من الضمان الاجتماعي لكل انسان في الدولة الاسلامية فلقد ورد في كتاب الخراج لابي يوسف أن عمر بن الخطاب رأى شيخا يسأل على باب فسأل فعلم أنه يهودي فقال له ما الجأك الى ما أرى؟ قال اسأل الحاجة والجزية والسن، فأخذ عمر بيده وأرسل الى

خازن بيت المال قائلا : انظر هذا وامثاله فو الله ما انصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، ثم أمر له بمعونة اقتصادية تكفي حاجته.

وفي نطاق اعلاء شأن القانون نجد أن الاسلام قد أعلن مبدأ سيادة الشريعة الاسلامية ويكفيني هنا أن أستشهد بما قاله الدكتور ادمون رباط في كتابه الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء العام ص ١٨٩، رقم الحاشية ٥٣ والجدير بالملاحظة أن نتذكر أن مبدأ سيادة القانون يبدو شبيها لمبدأ سيادة الشريعة في الاسلام عندما كانت المجتمعات الاسلامية خاضعة لاحكامها من جميع نواحي حياتها حيث كان لا يعتبر صالحا كل عمل يأتي به الفرد سواء اكان من الحكام أو الرعية ألا اذا كان موافقا لاحكام الشريعة، وهي مقارنة بين المبدأ الغربي لسيادة القانون وبين المبدأ الاسلامي لسيادة الشريعة تستحق العناية لدراسة اوجه الشبه العديدة بين هذين المبدأين.

لقد انتبه علماء القانون في العالم ألى هذه الشريعة واعترفوا باهميتها في العديد من المؤتمرات الدولية كمؤتمر القانون المقارن المنعقد في مدينة لاهاي سنة ١٩٣٢ وفي سنة ١٩٣٧، وكذلك مؤتمر المحامين الدوليين بمدينة لاهاي ايضا والذي اشتركت به ٥٣ دولة، وخلاصة هذه المؤتمرات فيما يخص الشريعة الاسلامية أنها شريعة مرنه، قابله للتطور، أصيله واعتبارها مصدرا من مصادر التشريع العام.

وانا في هذا البحث لست في معرض الكلام عن كل نواحي الشريعة الاسلامية فهي نواحي كثيرة وتحتاج الى جهود مضنية ومجلدات هائلة، ولكنني سأبحث ناحية اساسية من نواحي النظام السياسي والدستوري الاسلامي ألاوهي قاعدة الشورى، هذه القاعدة التي يرتكز عليها نظام الحكم السياسي في الاسلام.

احمد ابو شنب

الفصل الاول

مدخل الى دراسة قاعدة الشورى الاسلامية

لا بد قبل البحث في دقائق قاعدة الشورى من التطرق ألى بعض الامور المهمة التي لا غنى عنها لبحث هذه القاعدة والتي تساعد على توضيح بعض القضايا المهمة منذ البداية ومن أهم هذه الامور.

مرونة الشريعة الاسلامية فيما يتعلق بالمعاملات:

كيف يمكن لهذه الشريعة التي نشأت قبل أربعة عشر قرنا ووقف بها التطور بشكل عام منذ أكثر من ثمانية قرون عندما أعلن الفقهاء المتأخرون اقفال باب الاجتهاد، اقول كيف يمكن لهذه الشريعة اذن أن تساير الاحداث الكثيرة والمعقدة التي يزخر بها هذا العصر، وأن تقدم لها الحلول الناجحة وهي أحداث شملت جميع جوانب الحياة الانسانية ؟

لقد اشتملت الشريعة الاسلامية على جانبين من جوانب الحياة الانسانية وهما العبادات والمعاملات، فاما العبادات فقد جاءت مفصلة بكل دقة بحيث لااجتهاد فيها، واما بالنسبة للمعاملات فأن الشريعة قد اشتملت على المبادىء العامة والقواعد الكلية بحيث لم تخض في النواحي التفصيلية الدقيقة ألا استنثاءا وبالتالي تركت التفصيلات لجهود فقهاء الامة، يستنبطون حلول المسائل التي تتحداهم من خلال هذه المبادىء العامة والقواعد الكلية على ضوء حاجاتهم، وهو ما يضفي صفة المرونة على هذه الشريعة ويجعلها

ملائمة لكل عصر من العصور طالما أنها ليست جامدة.

ومثال ذلك قاعدة الشورى التي كرسها القرآن الكريم في الآية ٣٨ من سورى الشورى «وأمرهم شورى بينهم» ولكن الكتاب أو السنة لم يفصلا هذه الشورى التي هي من صفات المؤمنين وتركا تحديد طرق تحقيقها الى المسلمين في كل عصر بحيث يعملون على ذلك بما يلائم حاجاتهم ومتطلباتهم.

التمييز بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي:

ان ما ذكرناه في النقطة السابقة يدفعنا الى القول أن الشريعة الاسلامية شيء والفقه الاسلامي شيء آخر. ذلك أن الشريعة الاسلامية ثابتة لا تتغير لانها المبادىء الكلية الاساسية لهذا الدين، وقد كملت هذه الشريعة في عهد الرسول عليه السلام، جاء في القرآن الكريم «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا».

وهكذا تقررت هذه الشريعة نظاما للحكم في الاسلام لامفر من اتباعه، ولكن الحياة تندفع دائما الى الامام وتتجدد حاجاتها وتتغير علاقات الناس فيها كذلك وسائل العمل وطرق الانتاج وتبرز الى الوجود اوضاع جديدة، فكيف يمكن لفكرة ثابتة أن تواجه حاجات واحوال متجددة؟ بل كيف يمكن لهذه الحاجات والاحوال ان تتحرك وتنمو في ظل فكرة ثابتة؟

نستطيع القول أن الشريعة الاسلامية وأن كانت ثابتة لاتتغير الاأنها ترسم اطارا واسعا شاملا يتسع لكل تطور أما الفقه الاسلامي فمتغير لانه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادىء على القضايا والاوضاع المتجددة التي تنشأ من تطور الحياة الاجتماعية، اذن هذا الفقه هو الاستجابة المتكررة لدواعي الحياة المتجددة في صورة تطبيق تشريعي معين للشريعة الاسلامية الثابتة على حالات غير ثابتة في حياة الامة الاسلامية عبر مراحل التاريخ.

واستنادا على ما سبق فان الصور التاريخية للمجتمع الاسلامي لاتحدد ولاتستوعب كل الصور الممكنة للمجتمع الاسلامي ويكون لكل جيل أن يبدع نظمه الاجتماعية في حدود المبادىء الاسلامية وأن يلبي حاجات زمنه باجتهادات فقهية قائمة على الأصول الكلية للشريعة على شرط اتباع مناهج صحيحة في الاجتهاد.

وبتقرير هذه القاعدة تصبح السوابق التاريخية في نظم المجتمع الاسلامي فيما لم يرد نص صريح فيه من الشريعة مجرد معالم يؤخذ بها على سبيل الاستئناس. وهذا ما ذهب اليه الشهيد سيد قطب في كتابه نحو مجتمع اسلامي.

مبدأ الانتفاع بالتجارب البشرية في تنظيم المجتمع الاسلامي:

أن المبادىء العامة في الشريعة الاسلامية لاتمنع ابنائها من الاستفادة من التجارب الأنسانية الاخرى بشرط هام هو أن تكون هذه التجارب التي تريد الدولة الاسلامية الأستفادة منها متوافقة مع المبادىء الاسلامية الاساسية.

فالنظام البرلماني مثلا هو نظام لم يشهده الواقع الدستوري الاسلامي ولكن يمكن الأخذ به طالما أنه يحقق قاعدة الشورى الاسلامية، رغم أنه قد نما وترعرع في تربة غير أسلامية شرط تكييفه مع هذه الشريعة.

اما دليلنا على أمكانية الأستفادة من التجارب الأنسانية الأخرى من قبل الدولة الاسلامية فهو أن عمر بن الخطاب قد أدخل على النظام الاسلامي نظام الدواوين وهو نظام فارسي لم تكن الشريعة الاسلامية قد نصت عليه رغم ذلك عندما رأى عمر أن هذا النظام ضروري لتصريف شؤون الحياة الاجتماعية في الدولة، بل أنه عندما زار عمر بن الخطاب الشام رأى أن واليه عليها معاوية

بن أبي سفيان قد لبس ملابس الملوك فابتدره قائلا : أكسروية يا معاوية ؟ فقال له معاوية كلا ولكني رأيت القوم هنا لا يهابون الحاكم الا اذا لبس مثل هذه الملابس فاقره عمر على هذا رغم أن الاسلام لم ينص على هذا طالما أن معاوية أراد به المصلحة .

ويكاد المفكرون الاسلاميون المعاصرون أن يجمعوا على مبدأ الانتفاع بالتجارب البشرية في تنظيم المجتمع الاسلامي وذلك شرط تكييف هذه التجارب بما يتفق والشريعة الاسلامية .

كيفية اعمال الشريعة الاسلامية في عصرنا الحاضر :

أن امام فقهاء السياسة الشرعية الاسلامية فيما لو أرادوا تحكيم الشريعة الاسلامية في مجتمع معاصر طريقين اثنين :

اولا: أن يتابعوا خطوات الفقه الاسلامي من حيث وقفت لكي يستنبطوا من الاحكام ما يملأ هذه الفجوه الواسعة العميقة ، وحتى تكون المسيرة طبيعية فان عليهم متابعة الاحوال الاجتماعية والحاجات اليومية التي برزت وتسلسلت منذ لحظة التوقف لكي يقدموا لها حلولا فقهية متطورة متسلسلة هي الاخرى ، ولما كانت الاحوال الاجتماعية الماضية غير ممكنة الاحاطة على وجه الدقة فأن عملهم سيكون قائما على فروض لا يؤمن الزلل فيها فوق أنها عملية شاقة وقد تبدو مستحيلة .

الثاني: الرجوع مباشرة الى الشريعة الاسلامية ، الى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية يستلهمون منها حلولا تطبيقية لمشكلات المجتمع المعاصر ، كما فعل من سبقهم من فقهاء الاسلام حينما دعتهم حاجات زمنهم الى استلهام تلك الشريعة مسترشدين مع هذا بطريقة الفقهاء القدامى في الاستنباط ومستأنسين بما وصلوا اليه من احكام ومستفيدين من التجارب البشرية الاخرى وهذه الطريقة

تبدو مقبولة من عدد كبير من المفكرين المسلمين المعاصرين وسوف نسير في بحثنا هذا على هذه القاعدة.

موقع الحاكم أو الخليفة أو الامام في النظام السياسي الاسلامي:

لابد قبل ان نبدأ بتحليل قاعدة الشورى الاسلامية من محاولة لتحديد موقع الخليفة أو الحاكم أو الامام في النظام السياسي والدستوري الاسلامي ذلك أن هناك ادعاءات كثيرة تحاول أن تضفي على هذا الحاكم هذه الصبغة او تلك بعيدا عن موقعه الحقيقي.

فهناك من يجعل للحاكم او الامام صفة مقدسة ويعطيه سلطات واسعة في التشريع والحكم وهذا ما يشكل خطورة كبيرة لانه يقترن بنفي اية مسؤولية عن الحاكم ويعطيه صفة الحاكمية المطلقة مما لايترك مجالا للشورى عند اصحاب هذا الرأي وهو ما نصادفه عند الشيعة الامامية.

وهناك من يصف النظام السياسي الاسلامي بأنه دكتاتوري في طبيعته ويعتقد أن للحاكم في هذا النظام سلطات مطلقة وأنه لا مكان للشورى في هذا النظام.

وهناك من يعتقد أن الحاكم في النظام السياسي الاسلامي يتمتع بمركز الشخص الذي هيأ الله سبحانه له الظروف لكي يتولى منصبه مما يضفي على الحاكم صبغة دينية واصحاب هذا الرأي يظنون بان الاسلام يؤمن بنظرية العناية الالهية، والواقع إذاكان هذا الامر صحيحا فليس هناك ايسر على الحاكم من أن يحتج بهذه العناية الالهية لكي يضخم من دوره ويقوى من مركزه بعيدا عن الشورى حتى يصبح الحاكم المطلق.

ونحن اذ نبدأ بمناقشة هذه الادعاءات فانما نستعين في تفنيدها بآيات قرآنية وأحاديث نبوية وبآراء علماء ومفكرين.

من العلماء المعاصرين الذين تعرضوا لنظام الحكم في الاسلام الاستاذ سيد قطب حيث يقول : في كتابه نحو مجتمع اسلامي ص ١٥٠ «أن الحاكمية في النظام الاسلامي لله وحده فلا حاكمية فيه لامير ولا لرعية فالله وحده هو المشرع ابتداء وعمل البشر هو تطبيق التشريع الالهي وتنفيذه ، وهم حتى فيما يجمعون عليه مما لم يرد فيه نص يظلون مطبقين للمبادىء الاسلامية لا مبدعين ولا مضيفين مبدأ جديدا لا اصل له في الشريعة ولا يملكون أن يخالفوا اصلا من اصولها وهم من الاحكام التطبيقية والتنفيذية محكومون بالمبادىء الاساسية التي جاءت بها الشريعة غير مخيرين في العدول عنها. يقول تعالى في الاية ٩ من سورة المائدة «وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهواءهم» ويقول في الآية ٤٤ من سورة المائدة «ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون» ويقول في الآية ٣٦ من سورة الاحزاب «وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا أن يكون لهم الخيره من امرهم».

ويمضي سيد قطب فيقول : أن الاشارة الى الرسول عليه السلام في صدور الحكم والتشريع لا تنفي ان الحاكمية لله وحده دون البشر فالرسول لا ينطق في هذا عن الهوى ، فقد قال تعالى في الآية ٤٠ من سورة النجم «ان هو الاوحي يوحى» واذا كان فقهاء الشريعة الاسلامية يملكون وهم ليسوا طائفة معينة كرجال الاكليروس في الكنيسة المسيحية مثلا ـ انما هم من تفقه في الدين ايا كانت وظيفته وعمله ـ يملكون أن يختلفوا في فهم النصوص وفي استنباط الاحكام منها كما يختلف شراح القانون الوضعي ولكن اختلاف فقهاء الاسلام يظل داخل حدود مرسومة فهو لا يمكن أن يخرج على المبادىء الاساسية في الشريعة ، يقول تعالى في الآية ١٥٩ من سورة النساء «فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول».

وبذلك تظل الحاكمية لله وحده ويظل المجتمع الاسلامي

محكوما وفق شريعته فاذا أنحرف عن هذه القاعدة لم يعد مجتمعا اسلاميا يحمل هذا العنوان الخاص. وهكذا نجد سمة الربانية تتحقق من توحيد الحاكمية لله وهذه بدورها راجعة الى عقيدة التوحيد الاسلامية.

وبهذه الربانية انفرد النظام الاسلامي من بين سائر النظم التي عرفتها البشرية بما فيها النظام الثيوقراطي الذي كان الحاكم يتلقى فيه سلطته اما من رجال الدين واما من الحق الالهي بوصفه ظل الله في الارض! فمعنى الربانية في الاسلام متعلق بالنظام ذاته لا بالحاكم وسلطة الحكم، فالحاكم في النظام الاسلامي لا يتلقى سلطته من رجال الدين ولا يدعيه بحق الهي له أنما يستمد حقه في تولي الحكم من البيعة الحرة كما يستمد طاعته من تنفيذ شريعة الله دون سواها فقد ورد في صميم البخاري «اسمعوا واطيعوا وأن أستعمل عليكم عبد حبشي ما اقام فيكم كتاب الله تعالى» وفرق كبير بين هذه القاعدة وقاعدة النظام الثيوقراطي كما عرفته اوروبا.

أن الربانية في النظام الاسلامي ربانية شريعة ونظام لا ربانية امراء وحكام، انتهى كلام سيد قطب.

وعلى ضوء ما سبق من كلام سيد قطب فأنه ما دامت الحاكمية المطلقة في المجتمع الاسلامي لله وحده فمؤدي ذلك أن الحاكم أنما هو موظف من قبل الامة التي ولته وعليه أن يتقيد بكتاب الله ويلتزم بالشورى والا تحمل المسؤولية اذا بغى واستبد لان الرسول يقول «اسمعوا واطيعوا وأن أستعمل عليكم عبد حبشي ما اقام فيكم كتاب الله تعالى» وما يفهم من هذا الحديث أنه اذا لم يقم بكتاب الله فلا سمع ولا طاعة وفي كتاب الله في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران وشاورهم في الامر.

اما الذين يقولون أن نظام الحكم في الاسلام دكتاتوري بطبعه لان الدولة فيه تملك سلطة واسعة ويزيد الامر سوءا انها تملكها

باسم الدين ، باسم شيء مقدس له على نفوس الناس سلطان هائل وبهذا تختنق حرية الرأي ويصبح الخارج على الحاكم عرضة للاتهام بالخروج على الدين فقد تصدى لهم المفكر الاسلامي المعروف .

محمد قطب في كتابه شبهات حول الاسلام حيث يقول في ص ١٩٦ في رده هذا الادعاء : من أين جاءوا بهذا القول الغريب على الاسلام ؟ امن قول القرآن في الآية ٣٨ من سورة الشورى ، «وامرهم شورى بينهم» ام من قوله في الآية ٥٨ من سورة النساء «واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» .

ام من قول ابي بكر : ... «فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» أم من قول عمر : «فان وجدتم في اعوجاجا فقوموه» فيقول له رجل من عامة المسلمين «والله لو جدنا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف» .

نعم وجد الطغيان باسم الدين . وما تزال امثلة من هذا الطغيان تقوم في بعض البلاد ولكن من ذا الذي يقول أن الدين وحده هو ستار الطغيان في الارض ؟ وهتلر ؟ هل كان يطغى باسم الدين ؟ وستالين ؟ .

ثم يمضي محمد قطب فيقول : وما يدافع احد عن الدكتاتورية وما يرضاها انسان حر الفكر والضمير ولكن استقامة الطبع والفكر تقتضي الاقرار بالحق الخالص دون ميل مع الهوى والشهوات . وللحق أن كل معنى جميل يمكن استغلاله والتستر وراءه لقضاء المآرب الشخصية وقد أرتكبت باسم الحرية افظع الجرائم في الثورة الفرنسية فهل نلغي الحرية ؟

وباسم الدستور سجن الابرياء وعذبوا وقتلوا فهل نلغي الدساتير ؟ وباسم الدين قام الطغيان حقا في الارض فهل يبرر ذلك أن نلغي الدين ؟ كان هذا يمكن أن يكون مطلبا معقولا لو أن الدين في ذاته بتعاليمه ونظمه يؤدي الى الظلم والطغيان . فهل يصدق

ذلك على الاسلام الذي ضرب من امثلة العدل المطلق لا بين المسلمين وحدهم بل بين المسلمين واعدائهم من المحاربين ما اقربه حتى اولئك الاعداء في اكثر من حادث على مدار التاريخ .

انما علاج الطغيان ان ننشىء شعبا مؤمنا يقدر الحرية التي ينادي بها الدين ويحرص عليها فيصد الحاكم عن الظلم ويقف به عند حده المرسوم ولست احسب ان نظاما يهدف الى ذلك مثل النظام الذي جعل من واجب الشعب تقويم الحاكم الظالم فيقول الرسول في حديث متفق عليه اي مروى في الصحيحين «من رأى منكم منكرا فليغيره ...» ويقول «أن من اعظم الجهاد عند الله كلمة عدل عند أمام جائر» رواه أبو داود والترمذي .

وباسم هذه المبادىء ثار الناس على عثمان حين اعتقدوا انه ينحرف عن السبيل .

ثم يقول محمد قطب أن طريق التحرر ليست الغاء الدين بل تعليم الناس هذه الروح الثائرة التي تنفر من الظلم وتقوم الظالمين وانها في صميمها لروح الاسلام اذن لادكتاتورية في الاسلام .

ويقول ابو الاعلى المودودي في كتابه مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ص ٩٢ «ليس للانسان أن ينال منصب الحاكمية المطلقة على أخيه الانسان وأن الغاية الرئيسية من نزول القرآن هي أن ينزع عن رقبة الانسان غير عبودية غير الله ويمنحه الحرية التامة في الرأي والتفكير واعلان ما في ضميره والقرآن لا يعترف لاي فرد بحقه في أن يحل لنفسه ما يشاء أو يجعل من نفسه حاكما تكون اوامره ونواهيه مطاعة بصورة مطلقة ، أن القرآن بكل صراحة يعتبر هذا نوعا من الشرك ويعتبر الذين يأتون بمثلها لعلمائهم ومشايخهم واحبارهم ورهبانهم وحكامهم مشركين بالله والاسلام ماجاء الاليقمع شافة عبودية الانسان لغير الله وان يقضي على ألوهية البشر ، ومن الواضح في الاسلام انه حتى

الرسول لاطاعة له الابا عتبار ه قد اوتي الحكم والنبوة من الله وما طاعة الحكام الابا عتبار هم منفذين لاحكام الله ورسوله وما طاعة العلماء الالانهم يرشدون الناس الى أحكام الله ورسوله وحدود الله في مختلف شعب الحياه فاذا جاء احد منهم بأمر مستنبط من شريعة الله فالواجب على المسلم الطاعة لانه لاحرية فكرية له امام شريعة ربه حاكمه الحقيقي المطلق ، اما اذا جاء احد من البشر مهما كان شأنه يعرض على المسلم فكرته ورأيه من نسج خياله فان طاعته على المسلم ليس واجبا وله كل الحق في أن يمارس حريته في التفكير ازاء ذلك بل لا مانع له في هذا المجال من ان يخالف حتى راي الرسول الشخصي فضلا عن رأي غيره من العلماء والامراء والحكام .

ويستمر أبو الاعلى المودودى فيقول في الصفحة ٩٧ من كتابه المذكور : وهو أي الرسول عندما كان يعمل شيئا من الناحية الشخصية ينفخ نزعة الحرية الفكرية والاستغلال العقلي في روح اتباعه ويروضهم على اقوم واسمى ما يكون من مبادىء الديمقراطية ويعلمهم ابعاد مزاولة الحرية الفكرية تجاه كل انسان لانه لايجوز لاي كان ان يتمتع بسلطة دكتاتورية على اتباعه .

يقول تعالى في الآية ٧٩ من سورة آل عمران «ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبيدا لي من دون الله» .

اما رسول الله فانه كان يقول لاتباعه فيما رواه مسلم «انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأى فأنما انا بشر» .

ويستمر المودودى قائلا : ان هناك امثلة كثيرة توضح أن المسلمين في عهد الرسول عليه السلام أذا عرفوا بطريقة أو بتصريح منه عليه السلام انه انما يشير عليهم بامر من تلقاء نفسه يبدون فيه

رأيهم بكل حرية ولا يعدون موافقته عليه واجبا على أنفسهم بل كان عليه السلام نفسه يشجعهم على ذلك لان ابداء الرأى المخالف في مثل هذه الاحداث لم يكن جائزا في نظره فحسب بل كان ذلك احب الامور اليه وكثيرا ما تنازل عن رأيه ازاء آراء اصحابه. انتهى كلام المودودى.

من هنا نرى أنه اذا كان محمد وهو رسول الله، لم يكن ذا سلطات دكتاتورية فكيف بالحكام من بعده؟ فالاسلام ينفى عن الحاكم في الدولة الاسلامية أية صفة تسلطية ويجعله ملزما بالكتاب والسنة وبقاعدة الشورى التي هي الاساس للنظام السياسي في الاسلام.

النقطة الاخرى التي لا بد من مناقشتها هي مسألة أن الاسلام يأخذ بنظرية العناية الالهية فيما يتعلق بالحاكم ورغم انه أخذ في اوروبا بهذه النظرية من قبل الحكام لكي يبرروا سلطاتهم المطلقة فان التاريخ الاسلامي قد جاء لنا بأمثلة على حكام حاولوا تبرير طغيانهم بهذه الصورة أو قريبا منها، فهذا معاوية بن أبي سفيان كما ورد في كتاب الامامة والسياسة يعتبر أنه انتصر على خصومه ووصل الى دفة الحكم بعناية الله ورعايته ويصفه اتباعه بانه خليفة الله في الارض، وهذا أبو جعفر المنصور يصف نفسه بأنه سلطان الله في الارض وهذا خليفة فاطمي يعتقد أنه الحاكم بأمر الله في الارض.

وهكذا فاذا أعتقد الحاكم أنه انما جاء بعناية الله ورعايته لكي يتربع على كرسي الحكم فما اسهل عليه أن يحتج بهذه العناية والرعاية لكي ينصب من نفسه حاكما مستبدا يكبت الحريات ويخنق الافكار.

وقد تكون الحجة الاولى التي يحتجون بها هي الآية ٢٦ من سورة آل عمران «**قل الله مالك الملك تؤتي الملك من تشاء**

وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير».

ونعتقد ان هذه الآية الكريمة لاتقرر نظرية العناية الآلهية اذا استطعنا أن نميز بين الارادة الآلهية وبين المشيئة الآلهية وبين الرضى الالهي.

فحسب ما يرى الدكتور مصطفى محمود في كتابه حوار مع صديقي الملحد، «ان المشيئة الآلهية تعني ان كل ما يجري في هذا الكون من هداية وضلال من ايمان وكفر، من تولي حاكم للرئاسة أو من عزل اخر، أنما يجري ذلك كله ضمن المشيئة الآلهية».

ومعنى ذلك أن حرية الأنسان وبالتالي حرية الجماعة أنما تعمل ضمن اطار المشيئة الالهية أي تحت سلطة الله وقدرته فبما أن الله قد منح البشرية قدرا من الحرية في أن يعملوا اعمالا معينة فانه ينتج عن ذلك ان كل ما يعملوه هو بأذن الله وضمن مشيئته وضمن سلطانه فلا احد مهما عمل يخرج عن دائرة المشيئة الالهية.

اما الأرادة الالهية فتعني أن ما يريده الله يجب أن يحصل ويجب أن يتحقق فورا.

واما الرضى الالهي فالانسان يستطيع أن يخالفه اي ان الانسان يستطيع ان يعمل عملا لا يرضى الله وان كان عمله هذا واقعا ضمن نطاق المشيئة الالهية اي تحت سلطان الله.

اذن على ضوء هذا التمييز لو عدنا الى الآية ٢٦ من سورة آل عمران لوجدنا ان تفسيرها هو أن الله مالك هذا الكون ترك للناس مجالا للحرية والاختيار ضمن مشيئته بحيث ان ما يحدث من تقلد البعض للحكم او عزل البعض الآخر وبالتالي اعزاز هذا او اذلال ذلك انما يحدث كله في ملكه وتحت سلطانه، انما يحدث كله ضمن مشيئته وليس ضد ارادته وان كان يمكن ان يحدث ضد رضاه، فلو اراد الله لما ولى على شؤون المسلمين الا اعد لهم واتقاهم الا انه بسبب تركه لهم المجال واسعا لتدبير امورهم نلاحظ ان اطغاهم

قد يستولي على الحكم.

اذن خلاصة الامر أن الله يترك للناس مجالا وحرية واسعة في اختيار الحاكم بحيث يصل في بعض الاحيان الى الحكم عنوة من يستبد في امر الامة وهو ما لا يمكن ان يتوافق مع النظام الاسلامي او مع الرضى الالهي الذي قرر قاعدة الشورى ونستنتج من ذلك كله ان الاسلام لا يأخذ بنظرية العناية الالهية بل يترك للناس حرية اختيار الحاكم على مسؤوليتهم او حرية القبول به ان استولى بالقوة على الحكم وعلى مسؤوليتهم ايضا وهم سيحاسبون من وجهة نظر الاسلام ان قبلوا بالحاكم المستبد.

اما الحجة الثانية التي يحاول الحكام ان يتشبثوا بها لتبرير سلطاتهم الاستبدادية ولكي يكرسوا طاعة الامة لهم مهما كانت أعمالهم فهي آية الامراء كما يدعوها أبن يتميه اذ يقول تعالى في الايتين ٥٨ ـ ٥٩ من سورة النساء «ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل أن الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا. يا أيها الذين أمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فأن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا».

يقول أبن يتميه في تلعيقه على آية الامراء هذه ص ٥ من كتابه السياسة الشرعية: ان على الرعية حسب هاتين الآيتين اطاعة اولي الامر الا اذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

اي ان طاعة اولي الامر مقرونة بتنفيذهم لكتاب الله فان حادوا عن طريقه فلا طاعة لهم على الرعية. بل انه في تحديد من هم اولى الامر الذين امرت الآية بطاعتهم اجمع المفكرون على انهم الحكام والعلماء.

اذن هذه الاية لا تعطي الحاكم سلطات استبدادية ولا تفرض على الرعية الطاعة العمياء كما انه لا تحدد اولى الامر بالحكام فقط بل تشرك العلماء معهم وتفرض طاعتهم ما اقاموا كتاب الله تعالى، وفي هذا اسقاط الحجة الثانية التي استعملها بعض الحكام في التاريخ الاسلامي لتبرير سلطانهم المطلق.

والآن بعد هذا العرض الذي سبق لتحديد الموقع الصحيح للحاكم في الدولة الاسلامية تسقط كل الاقنعة ويبدو لنا واضحا أن هذا الحاكم ليس الاموظفا عاما اختارته الأمة بالبيعة الحرة ليقيم فيها شريعة الله تعالى فأن أخل بالتزامه كان عليها أن تثور عليه وتختار حاكما آخر يقيم فيها شريعة الله.

واذا كان الحاكم في الدولة الاسلامية ملزما باتباع شريعة الله وانه ليس له أن يستبد في أمر المسلمين.

فأننا نكون بعد أن اثبتنا ذلك قد بنينا جسرا يوصلنا الى قاعدة الشورى في الاسلام ولكن بعدان اوصلنا هذا الجسر الى هذه القاعدة سرعان ما يفتح الباب واسعا لتساؤلات دقيقة طالما مر عليها الباحثون في نظام الحكم السياسي الاسلامي مر الكرام فتارة يأخذونها على انها مسلمات وحينا يبعثرونها هنا وهناك في مؤلفاتهم دون ترتيب أو تصنيف يعطي الفائدة وهو ما حرصنا على تجنبه في هذا الكتاب.

اذن اذا كان الحاكم في الدولة الاسلامية ملزما باتباع شريعة الله وأنه ليس له أن يستبد في أمر المسلمين فهل هو ملزم بقاعدة الشورى الاسلامية، اي هل في الكتاب او السنة ما يفرض على الحاكم الالتزام بقاعدة الشورى، واذا كان ملزما فمن هم هؤلاء الذين يلزم الحاكم باستشارتهم؟ ورأى كهؤلاء هل هو ملزم للحاكم أم هي مجرد استشارة تذكرنا باستشارة الرئيس الفرنسي في المادة ١٦ من دستور سنة ١٩٥٨ لرئيس مجلس الشيوخ

ولرئيس المجلس الدستوري وللوزير الاول ولرئيس الجمعية الوطنية واذا كانت استشارة اهل الشورى ملزمة للحاكم في الدولة الاسلامية فهل يلتزم برأي الاغلبية أم يستطيع أن يأخذ برأي الاقلية دون الاكثرية أم يشترط الاجماع لكي يلتزم برايهم ؟ هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الفصول القادمة معتمدين كتاب الله وسنة رسوله وآراء علماء الامة .

الفصل الثاني

النظرية الاسلامية في الشورى

اذا كان نظام الحكم السياسي في الاسلام يشتمل على خمسة مبادىء هي الحرية والعدالة والمساواة والشورى والمعارضة والنقد الذاتي فأن قاعدة الشورى تعتبر الاساس الجوهري لهذا النظام.

لقد وردت الشورى في القرآن في قوله تعالى في الآية ٣٨ من سورة الشورى «وامرهم شورى بينهم» وفي الآية ١٥٩ من سورة آل عمران «وشاورهم في الامر» على أن هذه الشورى التي وردت في الكتاب جاءت فيه مجملة.

واذا كانت السنة ـ على ما هو معروف عند علماء أصول الفقه الاسلامي ـ تفصل ما أجمل من الكتاب فأننا نستطيع القول أن السنة النبوية قد فصلت هذه الشورى بقدر حاجة المجتمع الذي كان موجودا طيلة حياة رسول الله.

ولما كانت الحياة في تغير والمجتمع في تطور والحاجات في نمو وتنوع فأن التطبيقات الدستورية للشورى التي جرت أيام الرسول لم تعد كافية حتى للمجتمع الاسلامي أيام الراشدين فكيف بالنسبة للمجتمعات الاسلامية اللاحقة؟ وقديما قال عمر بن عبدالعزيز. تحدث للناس اقضية بقدر ما احدثوا من الامور!.

على أن المجتمعات الاسلامية اللاحقة لعصر الراشدين بدلا من أن تطور نظام الشورى وتكيفه حسب حاجاتها على هدى

الممارسات العملية التي جرت لها ايام الرسول والراشدين بدلا من ذلك انحرفت هذه المجتمعات عن طريق الشورى واذعنت لنظام ملكي مطلق بعيد كل البعد عن روح الاسلام وتعاليمه ومبدأ الشورى بالتالي.

اننا نرى أن نظام الشورى الاسلامي يثير مسائل دقيقة جدا تحتاج ألى تحليل عميق للموضوع رغم أن كثيرا من المفكرين يأخذون بعض هذه الامور على أنها مسلمات لا تحتاج الى عناء بحث رغم انها أمور جوهرية يجب أقامة الدليل على وجودها قبل أي شيء.

لا نفهم كيف يمكن أن نبحث في أعمال قاعدة الشورى في مجتمع أسلامي معاصر أرتضى الشريعة الاسلامية نظام حكم ومنهج حياة له دون أن نثبت بالدليل الزامية الشورى للامام أو للحاكم أو دون أن نثبت أن هذا الامام ملزم برأي الاغلبية ودون أن نقيم الدليل على أن الامام أنما يلزم بالرجوع الى مجموعة من الاشخاص يحملون صفات ومؤهلات خاصة هم أهل الشورى أو أهل الحل والعقد.

مصادر قاعدة الشورى في الاسلام:

المصدر الاول للفقه الاسلامي هو كتاب الله كما أن السنة النبوية هي المصدر الثاني وعلى هذين المصدرين اجمع الفقهاء المسلمون.

وعلى هذا الاساس فان الحكم اذا ثبت بهما أو باحدهما يصير غنيا عن المصادر الأخرى. على أن هناك مصادر أخرى حصل خلاف فيها ومنها الاجماع والقياس والاستحسان والعرف والمصلحة.. الخ..

وفي مجال بحثنا لمصادر قاعدة الشورى اكتفينا بمصدرين هما الكتاب والسنة النبوية لأنه اذا ثبتت قاعدة الشورى بهما فقد

اصبحت غنية عن المصادر الاخرى.

علما أن للمصادر الاخرى دور هام وذلك في تحديد تفصيلات القاعدة ورسم شكل دستوري كفيل بتحقيقها اشباعا لحاجة المجتمع الاسلامي. أي بعبارة أخرى أن للمصادر الأخرى دور هام وجوهري في تحديد الوسائل الكفيلة بتحقيق قاعدة الشورى وذلك بالصورة التي تفي بحاجة هذا المجتمع الاسلامي أو ذاك على مر العصور، علما بان من أهم هذه المصادر أن لم تكن اهمها المصلحة العامة الجدية المشروعة.

من خلال بحثنا عن قاعدة الشورى في القرآن الكريم نرى بسهولة كيف أن القرآن وهو المصدر الأول للشريعة الاسلامية قد نص صراحة على اصل القاعدة في آيتين: الاولى وردت في سورة الشورى تلك السورة التي سميت بهذا الاسم تدليلا على الأهمية البالغة التي الشورى في حياة الأمة الاسلامية اذ قال تعالى في الآية ٣٨ من سورة الشورى **«والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»**. فمن الواضح في هذه الآية الكريمة ان الله قد جعل الشورى صفة للمؤمنين مقرونة بالصلاة والزكاة وهما من صفات المؤمنين ايضا.

اما الآية الثانية فهي الآية ١٥٩ من سورة آل عمران **«فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر»** ففي هذه الآية ورد فعل الامر «شاور» ومن المعروف لدى علماء اصول الفقه ان فعل الأمر في القرآن قد يفيد الوجوب او الندب، ولذلك لانستطيع ان نقرر ان المقصود في هذه الآية هو الوجوب الا من خلال القرائن وهو ما سنناقشه بعد قليل.

وخلاصة الأمر أن القرآن قد قرر اصل القاعدة دون أن يبين الدقائق التفصيلية التي تتفرع عن هذا الاصل.

اما السنة النبوية كمصدر ثاني للشريعة الاسلامية فقد جرت السنة الفعلية لرسول الله على تشاور مع اصحابه فيما لم ينزل عليه

فيه وحي، وكان في كثير من الاحيان يعدل عن رأيه ويأخذ برأى اصحابه، وكتب السيرة النبوية ممتلئة بالشواهد على هذا.

وفي السنة القولية أيضا أن رسول الله قال «ما تشاور قوم قط الاهدوا الارشد امورهم» رواه مسلم. وعن ابو هريرة قالوه لم يكن احد اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم!

وهكذا فان السنة النبوية الفعلية والقولية تقرر أصل القاعدة ايضا ولكن هل نستطيع من خلال السنة النبوية أن نقرر الزامية الامام بالمشاورة؟ أو من هم الذين يلتزم الامام بالرجوع اليهم؟ وما صفاتهم ومؤهلاتهم؟ وهل يلتزم الامام برأي الاكثرية؟ ام بالرأي المجمع عليه فقط؟ ام له ملء الحرية في ان يأخذ برأى الاكثرية او يدعه اخذا برأي الاقلية؟ كلها اسئلة سنجيب عليها بعد قليل. والذى يهمنا هنا أن الكتاب والسنة قد قررا اصل القاعدة.

آراء بعض المفكرين بقاعدة الشورى الاسلامية:

تعرض العديد من المفكرين المسلمين لقاعدة الشورى في الاسلام ومن هؤلاء المفكر المعروف ابن خلدون حيث يقول في مقدمته ص ١٩٠: (لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر مقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه وشهواته) نلاحظ هنا ان ابن خلدون يرى ان استبداد الحاكم يؤدي الى الاجحاف بالرعية. ثم يمضي ابن خلدون في نفس الصفحة فيقول: (ولذلك تفسر طاعته فوجب ان يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى احكامها) هنا نلاحظ أن أبن خلدون يرى أنه من الواجب منعا للظلم وحتى يتحقق الاستقرار في الامة أن تكون هناك قوانين تنطبق على الجميع حكاما ومحكومين لاأن تتحكم في الامة ارادة الحاكم المطلقة.

ثم يمضي ابن خلدون في الصفحة ذاتها فيقول : (فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء واكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية واذا كانت مفروضة من الله كانت سياسة دينية) وهنا نلاحظ ايضا أن أبن خلدون يرى أن وضع القوانين هذه يجب ان يكون من العقلاء واكابر الدولة حتى تكون السياسة عقلية او من الله تعلى فتكون سياسة دينية وذلك حتى لا تجرى الامور على هوى الحاكم .

وخلاصة رأى ابن خلدون هذا أن القوانين الملزمة لكل طبقات المجتمع هو أمر ضروري حتى يعم الاستقرار في الامة كما أن أبن خلدون لا يقر بتفرد الحاكم واطلاق يده في الحكم . ويمكن ان نستنتج ضمنا أذن أن أبن خلدون يرى أن الحكم يجب أن يكون قائما على اساس الشورى بين العقلاء والبصراء في الامة الذين يكون لهم حق وضع القوانين حتى تكون السياسة عقلانية وحتى يعم الاستقرار في الامة .

كما تعرض لقاعدة الشورى في الاسلام الفقيه ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفي عام ٤٥٠ هـ ، وكان من فقهاء المسلمين البارزين ، وهذا الفقيه والمفكر يبدو واضحا من كتابه الاحكام السلطانية والولايات الدينية ورأيه في قضية الخلافة ففي ص ٥ من كتابه المذكور يقول (الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) وهو بعد ذلك يعلن أن الله فرض على الامة طاعة أولي الأمر كما أن المارووردى يذهب بعد ذلك في نفس الصفحة ألى أن رسول الله أمرنا بطاعة الحاكم حتى لو كان هذا الحاكم جائرا من كل ذلك يتضح أن الماوردى يصبغ على الخلافة صبغة دينية ، ونحن يهمنا من ذلك كله الاثار الخطيرة التي تنتج عن مثل هذا الرأي لان مؤدي ذلك تبرير اعمال الحاكم - فيما لم يرد به نص طبعا - حتى لو كانت هذه الاعمال مناقضة لروح التشريع الاسلامي ، ولان مؤدى ذلك ايضا أن يصبح تجاهل الحاكم لقاعدة الشورى أمرا يمكن تبريره طالما أن للخلافة تلك

الهالة من القدسية.

على أن الماوردى يمضي مع اتجاهه هذا فنراه يتجاهل الاسس السياسية والدستورية التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة الاسلامية وعلى رأسها قاعدة الشورى. اللهم الا من حيث وجوب أن تكون هناك خلافة وأن الخليفة يقوم مقام النبي في أمر الدين والدنيا.

بل أن الماوردى عند بحثه في الوظائف العامة التى تلزم الامام ص ١٥ و ص ١٦ لايتعرض الى وجوب مشاورة الامام للامة بل أنه يذكر ان على الخليفة ان يقوم على حفظ الدين وتنفيذ الاحكام ثم توطيد الامن ثم اقامة الحدود وبناء الجيش والجهاد وجباية الاموال على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ثم صرف الموازنة ثم تقليد الوظائف للاكفاء والامناء واخيرا أن يباشر بنفسه مشارفة الامور وتصفح الاحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعتمد على التفويض تشاغلا بلذة او عباده.

ان هذه الوظائف التي يعطيها الماوردي للحاكم دون أن تكون هناك هيئة اخرى تشاركه فيها او تراقبه تجعل من الحاكم في النظام السياسي والدستوري الاسلامي حاكما مطلقا يملك صلاحيات ضخمة، لان السؤال الذي يطرح نفسه هو من سيضمن قيام الحاكم بكل هذه المهمات؟

اذن فالماوردي لم ينص على وجوب نظام للشورى ولو أنه رجع الى أصول الشريعة من الكتاب والسنة لما جاء كلامه او رأيه قاصرا.

ويبدو أن الماوردي هو من اولئك الذين تأثروا بالواقع السياسي والدستورى الذي كان سائدا ايام الخلافة العباسية والذين كان يصبغ الطابع الديني على الخلافة كما ورد على لسان أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس قوله : (الخليفة ظل الله في الارض).

على انه لا بد من أنصاف الماوردى بالقول انه اذا كان قد تغافل عن وجوب استشارة الحاكم للمسلمين تمشيا مع الاصول الاسلامية فأنه لم يتغافل عن تقرير انتخاب الخليفة في الاسلام عن طريق الشوري تمشيا مع السوابق الدستورية الاسلامية الراشدية .

اما محمد رضا المظفر :

وهو أحد مفكري الشيعة الامامية فيقول في كتابه عقائد الامامية ص ٥٥ : (نعتقد أن الائمة هم أولو الامر الذين امر الله تعالى بطاعتهم وانهم الشهداء على الناس وأنهم أبواب الله والسبيل اليه والادلاء عليه . . . الى أن يقول : بل نعتقد أن امرهم امر الله ونهيهم نهيه وطاعتهم طاعته ومعصيتهم معصيته ووليهم وليه وعدوهم عدوه . . . الى ان يقول : ولهذا نعتقد أن الاحكام الشرعية الالهية لا تستقى الا من نمير مائهم ولا يصح أخذها الا منهم . ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع الى غيرهم ولا يطمئن بينه وبين الله الا انه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة الا من طريقهم) .

وهكذا فأنه حسب هذا المفهوم للامام عند الشيعة الامامية نرى أن الناس في ظله ليسوا اكثر من الآت صماء لا ارادة لهم مما ينفى ركنا اساسيا من اركان النظام السياسى في الاسلام الا وهو ركن الشورى الذى يفرض عدم استبداد الامام او الحاكم برأيه كما سنبرهن عليه بالدليل .

ولم اكن اتصور مطلقا أن يكون للامام الذى هو الحاكم مثل هذه القدسية في أى مذهب أسلامى ولكن عندما نظرت في كتاب عقائد الشيعة الامامية للسيد محمد رضا المظفر فوجئت حقا ، وماذا بقي لفقهاء الامة اذا كانت الاحكام الشرعية لاتؤخذ الا من الامام ؟

وهكذا فعند الشيعة الامامية لا مجال للشورى طالما أن الامام يتمتع بكل هذه الصلاحيات الضخمة .

كما تعرض الامام أبن تيميه الى قضية الشورى عندما تكلم عن

الحدود والحقوق ومن جملتها ما دعاه بالمشاورة ، فيقول عنها في كتابه السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، لاغنى لولي الامر عن المشاورة فان الله تعالى امر بها نبيه عليه الصلاة والسلام فقال تعالى **«فاعف عنهم واستغفر لهم وشاروهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله»** ، وقد روى عن أبى هريرة رضي الله عنه قال: لم يكن احد اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويمضي ابن تيمية فيقول: وقد قيل أن الله امر بها نبيه لتأليف قلوب اصحابه وليقتدي من بعده به وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والامور الجزئية وغير ذلك ، فغيره عليه الصلاة والسلام اولى بالمشورة وقد اثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله : **«والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم»** الآية ٣٨ من سورة الشورى واذا استشارهم فان بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله او سنة رسوله او اجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك ولاطاعة لاحد في خلاف ذلك وأن كان عظيما في الدين والدنيا ، قال الله تعالى : **«يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم»**. الآية ٥٩ من سورة النساء.

ثم يمضي أبن تيميه فيقول: وأولوا الامر صنفان: الامراء والعلماء وهم الذين اذا صلحوا صلح الناس فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله.

ومن نقاشنا لرأي ابن تيميه نرى أن الامام ملزم بالشورى فهو يعتبرها من الحدود والحقوق ونستنتج ضمنا انه بما انه جعلها حقا للامة على حاكمها فهي ملزمة له بل انه يصرح بانها من الأمور التي لا غنى لولي الامر عنها بل انه يعتبرها امر من الله لرسوله ، غير ان أبن تيميه لم يأت بالادلة الحازمة على أنها ملزمة للحاكم ، لان الأمر في القرآن كما ذكرنا أنما يفيد الوجوب او الندب وانه لا يفيد الوجوب الا اذا اقترن بقرائن تدل على ذلك.

كما لم يبين من هم الذين يلزم الامام بالرجوع اليهم.

غير ان أبن تيميه بين أنه اذا حصل الامر المستدعي للمشورة فان الامام يلتزم برأي من يستشيرهم اذا كان هذا الرأي مشتقا من كتاب الله او سنة رسوله او اجماع المسلمين، ولم يحدد فيما اذا كان يلتزم برأي الاغلبية وانما اكتفى بقوله (بعضهم) ويبدو من رأيه ان للامام الحرية في اختيار الرأي الذي يراه حسب تقديره اقرب الى كتاب الله او سنة رسوله او اجماع المسلمين، سواء اكان رأي الاغلبية ام الاقلية.

كما حدد ابن تيميه «اولو الامر» الواجبة طاعتهم بانهم الامراء والعلماء ما اطاعوا الله ورسوله وهو ما يتفق وما ذكرناه في الفصل التمهيدي. غير اننا نرى ان معالجة ابن تيميه لموضوع الشورى لم تكن على قدر اهمية الشورى ودورها الجوهري الدي ينبغي أن تلعبه في حياة المجتمع الاسلامي.

كما تعرض الامام محمد عبده لموضوع الشورى الاسلامي وقد اورد رأي رشيد رضا رأي الامام محمد عبده في كتابه الامام محمد عبده ص. ٢٠٧ وما بعدها كذلك الدكتور ظافر القاسمي في صفحة ٧٤ من كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ومما قاله محمد عبده:

اذا علمنا ان مناصحة الامراء أمر واجب على الرعية كما تدل عليه الآيات والاحاديث، وجب على ولاة الامور ان لا يمنعوهم من قضاء هذا الواجب فدل ذلك على أن الأمر في قوله تعالى «وشاروهم في الأمر» وهو للوجوب لا للندب. وهو ما يؤخذ من عبارات المحققين من علماء التفسير فوضح من هذا ان تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعا وان الرعية يجب عليها أن تجعل الحاكم والمحكوم بحيث لا يخرجان عن حد الشزيعة الحقة وان الولاة يجب عليهم استشارة ذوي الرأي في مصالح البلاد ومنافع العباد وان الشورى من الامور الشرعية الواجبة، فمن رام امرا

شرعيا قضت به الشريعة وحتمته على الحاكم والمحكوم جميعا بحيث لو منعناه لاكتسبنا بذلك اثما مبينا .

ومعلوم أن الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشورى عليهم كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها .

ثم يمضي الامام محمد عبده فيقول : فالشورى واجب شرعي وكيفية اجرائها غير محصورة في طريق معين فاختيار الطريق المعين باق على الاصل من الاباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه او اثباته غير اننا اذا نظرنا الى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن أبن عباس وهو «كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به» ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة اولياء الامر الامم التي اخذت هذا الواجب نقلا عنا وانشأت له نظاما مخصوصا متى رأينا في الموافقة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الامة والدين .

ثم يمضي الامام محمد عبده فيقول : تتألف من مجموع هذا ان الشورى واجبة وان طريقها مناط بما يكون اقرب الى غايات الصواب على انها حتى ولو كانت في اصل الشرع مندوبة فقاعدة تغير الاحكام بتغير الازمان يجعلها عند مسيس الحاجة اليها واجبة وجوبا شرعيا ، قال عليه الصلاة والسلام «ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد امورهم» .

ومن دراستنا لرأي الامام محمد عبده انه قرر بصراحة التزام الامام بالشورى وقدم البراهين على ذلك وبين بوضوح أن تصرف الواحد في الكل اي الاستبداد في أمر الامة ممنوع شرعا .

كما بين أن الامام ملزم باستشارة ذوي الرأي ومن الطبيعي أن يكون ذوي الرأي هم الفقهاء والزعماء السياسيين ايضا لانهم اي الفقهاء والزعماء اعرف في مصالح البلاد ومنافع العباد دينا ودنيا . كذلك بين انه يمكن الاستفادة من تجارب الامم الاخرى في

رسم الوسائل المفضية الى تحقيق قاعدة الشورى وهو ما يتفق فيه مع الاستاذ سيد قطب وغيره من الفكرين . وبين الامام محمد عبده انه حتى ولو كانت الشورى في اصل الشرع مندوبة لا واجبة فان ضرورات الحاجة الاجتماعية تجعلها واجبة وجوبا شرعيا .

اما الشهيد سيد قطب فقد ناقش بصورة واضحة قضية الشورى في الاسلام ومما قاله في كتابه نحو مجتمع اسلامي ص ١٤١ : ان الاسلام يجعل الشورى اساسا من اسس الحكم في الدولة الاسلامية فأما كيف يتحقق الشورى على الوجه الامثل فهذا ما لم ينص عليه . ولقد وقعت في المجتمع الاسلامي على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وبعده في مسائل الخلاف وغيرها الوان من الشورى ولكن هذا الذي وقع لا يحدد جميع وسائل الشورى بل ان ذلك متروك لما يجد من تطورات في جسم المجتمع الاسلامي وفي ظروفه ومتروك ذلك لما يبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجددة ، فهل تتم الشورى على الوجه الامثل بالتصويت العام في كل الشؤون ام بعضها ؟ ام تتم بتصويت اهل الحل والعقد من ممثلي الامة الذين لا يختلف عليهم ؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والقطاعات المختلفة ؟ وهل تتم مسؤولية الوزارة اما الحاكم الاعلى المنتخب أم أمام الهيئة الممثلة للشعب ؟ وهل يتم بمجلس أم بمجلسين ؟ كل ذلك متروك لظروف كل امة وزمانها ومكانها وللتجارب البشرية التي تحقق الشورى على الوجه الامثل .

وهكذا قضايا كثيرة مما لم يرد فيه نص يحدد طريقة التنفيذ ووسيلة التطبيق مما يحقق المرونة الكاملة للنظام الاسلامي مع بقائه محكوما بالشريعة التي تكيف بها نشأته ووجوده .

وهكذا نرى أن سيد قطب يؤمن بان الشورى هي اساس من أسس المجتمع الاسلامى والمجتمع لاغنى له عن أي من أسسه بطبيعة الحال . كذلك يرى سيد قطب أن المهم أن يتقرر اصل

القاعدة اما كيفية تحقيقها فأمر متروك للحاجات الاجتماعية وللمصلحة وهذا رأي يتميز بالجرأة والصراحة ويتوافق مع الروح الاسلامية التي لا تجمد المجتمع الاسلامي في قالب لا فكاك منه بل تترك لهذا المجتمع ان يتطور وينمو حسب حاجاته في حدود المبادىء العامة والقواعد الكلية التي جاءت بها الشريعة.

ومن المفكرين المعاصرين الذين تعرضوا لموضوع الشورى سعيد حوى حيث الجزء الاول من كتابه الاسلام ص ٧٦.

«أن ما ينقض دعوى الشهادتين اعطاء غير الله حق الامر والنهي وحق التحليل والتحريم وحق التشريع وحق الحاكمية قال تعالى **«الا له الخلق والامر»** وقال **«ان الحكم الا لله»** وقال **«اتخذوا احبارهم وشعبانهم اربابا من دون الله»**.

ويدخل في ذلك ما يسمى بالديمقراطية أن الديمقراطية هي كلمة الاكثرية الممثلة بمجلس نيابي او غيره يكون مفوضا بان يشرع ما يريد دون قيد الا قيد الدستور في بعض البلاد والدستور تضعه الاكثرية بلا تقييد بامر ما الابآرائهم وافكارهم أن مثل هذا انما هو اعطاء حق التشريع والتحليل والتحريم للبشر وهو شرك».

ويمضي سعيد حوى فيقول: اما الصيغة الصحيحة التي تجنبنا هذا الشرك في المجتمع الاسلامي فهي أن يكون لنا مجلس شورى ولا حرج أن يكون منتخبا على أن يكون كل فرد من أفراد المجلس والمجلس ككل ملتزمين باحكام الله ما سمح الله لهم فيه أن يجتهدوا وما ورد فيه نص لم يكن لهم فيه الا التسليم ان كان النص قطعيا او الترجيح أن كان ظنيا اي أن الكتاب والسنة يمثلان الدستور في البلاد الدستورية البرلمانية بحيث لا يستطيع المجلس النيابي أن يبني من القوانين ما يخالف الدستور فيكون عمله في الصورة اما مفسرا الدستور او سانا ما لا يخالفه.

وهكذا يعتبر سعيد حوى أن من الأمور اللازمة التي تجنب

المجتمع الاسلامي الشرك وجود مجلس شورى لان هذا المجلس يمنع استبداد الحاكم وبالتالي خروجه عن تعاليم الله واستبدال احكامه بأحكام من عنده وهذا نوع من الشرك. كما يقطع سعيد حوى بان الشورى ملزمة للحاكم وان الحاكم انما يرجع الى مجلس معين هو مجلس الشورى وذهب سعيد حوى الى أن هذا المجلس قد يكون مجلسا منتخبا، كذلك رسم سعيد حوى النطاق الذي يعمل فيه مجلس الشورى في الدولة الاسلامية. غير انه لم يقدم الادلة على رأيه وكأنه اعتبر ما توصل اليه من المسلمات.

أما علي حسني الخربوطلي فقد قال في كتابه «الاسلام والخلافة ص ٤٤»: ومن حق الخليفة ان ينفرد برأيه حتى لو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه او كان اهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته وذلك مما حصل فعلا مع أبي بكر حين أراد محاربة العرب جميعا عندما منعت الزكاة وخالفه في ذلك كل الصحابة حتى عمر بن الخطاب وزيره ومستشاره فلم يعبأ برأيهم وانفذ رأيه.

يقول ص ٧٣ تعليقا على خطبة ابو بكر لدى توليه منصب الخلافة: يرى فيها المتأمل أن الخليفة اعترف بوجود دستور تسير عليه الحكومة هو كتاب الله حيث قال: «**اطيعوني ما اطعت الله فان عصيته فلا طاعة لي عليكم**» وهذا يدل على أن الخليفة يعترف للامة بسلطة المراقبة على الحكومة وهي من مزايا الحكومات الديمقراطية في الاصطلاح العصري».

ثم يمضي الخربوطلي فيقول: «لكن أبا بكر لم يؤلف هيئة نيابية تنوب عن الامة في مراقبة اعماله كما ود هو ذلك. نقول هيئة نيابية اذ لا يعقل امكان المراقبة على سير الحكومة الا على هذه الصورة».

ثم يمضي الخربوطلي فيقول: «قلت أن أبا بكر لم يؤلف تلك

الهيئة النيابية وكان الاولى أن اقول : أن الأمة العربية لم تؤلف لنفسها هذه الهيئة لانها هي التي وهبت أبا بكر سلطته فكان في يدها أن تقيم بازائه سلطة تراقب أعماله وما كان لأبي بكر أن ينكر عليها شيئا لانه لن ينكر شيئا الا بسلطان مستمد من الامة فكيف يقوى بها عليها ؟ » .

ثم يمضي الخربوطلي فيقول : «ومن جهة اخرى فان خطبة أبي بكر جاءت خالية من ذكر الشورى التي فرضها الله على الحكومة الاسلامية في قوله تعالى «وامرهم شورى بينهم» لان قوله وان اسأت فقوموني لا يدل على الشورى تمام الدلالة فان معنى قوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم» يدل على أنهم لا يبرمون أمرا الا بعد التشاور فيه ولكن قول الخليفة يدل على انه يحب منهم ان يقوموه متى أساء والانسان لا يسيء ألا بعد أن يبرم العمل ويتصدى لتنفيذه ، ومما يدل على أن هذا الفهم صحيح أن المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه فان حدث أن استشارهم في شيء ورأى غير رأيهم آثر رأيه على رأيهم ومضى حيث أراد وكذلك سار عمر وعثمان وعلي وهذا في رأينا تنازل من الصحابة عن أكبر حق لهم من حكومة دولتهم ذلك ان الله سبحانه وتعالى فرض عليهم ان يتشاوروا في امورهم ولا تسمى الامة شورية الا اذا كانت في الشورى محترمة مرعية اما لو كانت شورى غير مرعية بمعنى ان الحاكم اذا ابدا له أن يستشير أمته في أمر استشارها فيه ثم كان حرا في أن يعمل برأيه وأن صادم آراء الناس أو أكثرهم فلا تكون هذه الشورى مرعية بوجه ولا تسمى الامة شورية ولا يقال أن أمر هذه الامة شورى بينهم .

ان اهم ملاحظة لنا على رأي الخربوطلي ونحن في صدد عرض لآراء المفكرين بالشورى أن الخربوطلي قد حدد الامة الشورية بالامة التي تكون الشورى فيها محترمة مرعية وبطريقة ضمنية حدد الشورى بانها الزام الحاكم باستشاره الامة والزامه بالعمل

بآراء الناس أو اغلبيتهم .

لكنه لم يحدد لنا من هم هؤلاء الناس الذين يلزم الحاكم برأيهم أو رأي اغلبيتهم واعتقد أنه يقصد بهم الهيئة النيابية التى كان من المفروض على الامة العربية ان تؤلفها لنفسها كسلطة تراقب اعمال الخليفة .

على اني لست ادري كيف يسمح الخربوطلي لنفسه بالوقوع في التناقض عندما يقول أن من حق الخليفة أن ينفرد برأيه حتى لو كان الجميع يناقضون فكرته ثم يعود فيقرر ان الله فرض على المسلمين ان يتشاوروا في امورهم ولا تكون الامة شورية الا اذا كانت الشورى محترمة مرعية على النحو الذى حدده لها كما قلنا ؟ وربما مرد الخلط عنده هو أنه نظر الى بعض الممارسات العملية التي جرت أيام الراشدين والتى ظن من خلالها أن الخليفة قد أستبد بأمره وهو ما سوف نناقشه لاحقا على أنه حتى لو فرضنا أن الراشدين قد انفردوا برأيهم على خلاف رأي الامة فان ذلك لا يعطي الخليفة الحق بالانفراد برأيه طالما أن هذا الحق لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله .

في كتابه الاحكام السلطانية ص ٦٣ تحت عنوان واجبات أمير الجهاد والتي هي حقوق لمن تحت امرته عليه : ان عليه ان يشاور ذوي الرأي فيما اعضل عليه ويرجع الى أهل الحزم فيما اشكل ليأمن الخطأ ويسلم من الزلل ، واختلف أهل التأويل في امره لبنيه صلى الله عليه وسلم بالمشاورة مع ما امده به من التوفيق على أربعة أوجه منها : أنه أمره بمشاورتهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل فيه وهذا قول الحسن ، ويبدو أن الفراء مع هذا الرأي لانه جعل الشورى من واجبات امير الحرب دون ان يشير لها من قريب او بعيد في واجبات الخليفة ، ولست أفهم لماذا ينحلو كتاب مكرس للناحية العامة في حياة

الدولة الاسلامية من التركيز على قاعدة هامة كقاعدة الشورى.

ومن الذين تعرضوا لقاعدة الشورى الاسلامية الدكتور حسن الجلبي الأستاذ في الجامعة اللبنانية حيث يقول: (على أن هناك فرقا بين النظرية الاسلامية وبين النظرية المسيحية أو الاوروبية القديمة للعناية الآلهية فعندما كان ينادى ملوك اوروبا في القرون الوسطى وما بعدها بالعناية الالهية اساسا لتبرير سلطتهم أنما كانوا يفعلون ذلك لكي يكون الحكم بيدهم أرادة مطلقة ومغلقة بحيث يتصرفون به كما يشاءون وعلى الوجه الذي يريدون منه تحت الستار الآلهي أما النظرية الأسلامية فأنما تعتمد على عنصرين أساسيين:

الاول: مصادر الشرع الاسلامى أى الكتاب والسنة وغير ذلك من المصادر المقبولة في الشريعة الاسلامية، ومعنى هذا أنه لا يجوز لمن يتولى الحكم في الاسلام لايجوز له أن يخرج عما جاء في الكتاب والسنة النبوية بالرغم من أن حكمه يقوم على العناية الآلهية.

الثاني: اما العنصر الثاني الذي يميز النظرة الاسلامية عن النظرية المسيحية الاوروبية القديمة فهو حكم الشورى أو كما قال الله سبحانه وتعالى في سورة الشورية آية ٣٨ «**وأمرهم شورى بينهم**» أو كما قال في سورة آل عمران آية ١٥٩ «**وشاورهم في الامر**» اذ أن مبدأ الشورى هو أساس في الشريعة الاسلامية لابد من الالتزام حتى لو كان الحكم قائما على العناية والاختيار الألهي ومن هنا قيل عن الخلافة او الرئاسة في دولة الاسلام أنها عقد بين الجماعة والرئيس او الخليفة.

وهكذا ينتهي الدكتور جلبي ألى أن نظام الحكم السياسي والدستوري في الاسلام يقوم على قاعدة الشورى.

على أنه اذا كان قد قرر ان الاسلام يأخذ بنظرية العناية الالهية فاننا قد بينا ان الربانية او الالهية في الاسلام انما هي ربانية والهية نظام وليست ربانية حكام، وأن الحكام أنما تختارهم الامة بالبيعة الحرة وعلى مسؤوليتها.

مدى التزام الأمام أو الحاكم أو الخليفة بالمشاورة:

هل الحاكم في الدولة الأسلامية ملزم بمشاورة المسلمين ؟ هذا ما نريد أن نقيم الدليل عليه، ونحن أذ نحاول أن نقدم الأدلة على هذا فأنما نقدمها من الشريعة الأسلامية ذاتها ثم لدعم رأينا بآراء العديد من المفكرين. ولنبدأ بالقرآن الكريم لنبين مدى الزامه للحاكم بمشارة المسلمين.

يقول تعالى في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران **«فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر، فاذا عزمت فتوكل على الله أن الله يحب المتوكلين»**.

وقد أختلف الفقهاء القدماء في تحديد المراد من صيغة الأمر الواردة في قوله تعالى **«وشاورهم في الأمر»** فبعضهم كفيان وقتاده يقول أنها تفيد الندب والبعض الآخر كالحسن والضحاك ومعظم المفكرين والفقهاء المحدثين يقول أنها تفيد الوجوب، ومن المعروف لدى علماء أصول الفقه الاسلامي أن صيغة الأمر الواردة في القرآن تفيد الوجوب كقاعدة في مجال العبادات ألا أذا وجدت قرائن تصرف المعنى ألى الندب وأنها تفيد الندب كقاعدة في مجال المعاملات ألا أذا وجدت قرائن تصرف المعنى ألى الوجوب وبما أن قضية الشورى هي أحدى قضايا المعاملات لذا فأن صيغة الأمر الواردة بها تفيد الندب ألا اذا وجدت قرائن تصرف المعنى ألى الوجوب.

وسوف نقدم الآن مجموعة قرائن تفيد الوجوب. وأول هذه القرائن أنه لا يمكن فهم أي شريعة دون استيعاب روحها لأن

النصوص يكمل بعضها بعضا ولذلك فأن هناك احاديث اخرى توجب على المسلمين بمناصحة ولي الامر وعلى هذا الأساس كيف يتسنى للمسلمين أن يقوموا بهذا الواجب اذا كان الامام غير ملزم باستشارتهم والأستماع ألى ارائهم. يقول رسول الله فيما رواه مسلم أن الله يرضى لكم ثلاثة : أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاة الله أمركم. كما قال : ثلاثا لا يغل عليهن قلب مسلم : أخلاص العمل لله ومناصحة ولاة الامر ولزوم جماعة المسلمين» رواه أهل السنن ففي الحديث الأول جعل الله مناصحة اولياء أمر المسلمين محلا لرضى الله وقرنها بتوحيد الله وعبادته والوحدة حول دينه مما يدل على وجوب مناصحة ولي الامر من قبل الرعية وفي الحديث الثاني جعل مناصحة أولياء الأمر كاخلاص العمل لله وخلاصة الأمر أن الله يلزم المسلمين بمناصحة أولياء الأمر فكيف يقومون بهذا الواجب اذا لم يكن الأمام ملزما بأستشارتهم؟ وعلى هذا الأساس فأن على الامام مشاورة المسلمين حتى يبرؤا ذمتهم تجاه الله ويقوموا بالواجب الملقى على عاتقهم في مناصحة الحاكم.

ومن القرائن أن آيات وأحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدعو المسلمين كي لا يقفوا موقفا سلبيا حيال الحاكم لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأسلام ليست ممارسة مقصورة في مواجهة الأشخاص العاديين فحسب بل أيضا في مواجهة الحاكم فأذا كان الحاكم غير ملزم باستشارة المسلمين فكيف يتسنى لهم أن يقوموا بالواجب الملقى على عاتقهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ لانه اذا استشارهم الحاكم صار بامكانهم أن يأمروه بالمعروف وينهوه عن المنكر اما اذا كان مستبدا فكيف يقومون بذلك خاصة وانه قد يفتك بهم اذا ما حاولوا نقده وباسم الدين. وفي نفس الوقت اذا لم يقوموا بالتزامهم المفروض عليهم من الله في أمر الحاكم بمعروف او نهيه عن منكر يأثمون تجاه الله ولذلك فلا يعقل ان يكون الامام حرا في استشارة

المسلمين او عدمها.

قال تعالى في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران «**ولتكن منكم أمة يدعون ألى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**» وقد أتفق المفسرون على أن صيغة الأمر الواردة في هذه الآية تفيد الوجوب، يقول الغزالي في تفسيرها: أن في قوله تعالى «ولتكن أمر ظاهر الوجوب طالما أن الفلاح منوط بالدعوة ألى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا يدل على ان هناك واجب على المسلمين في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يمكن للمسلمين ابراء ذمتهم من هذا الواجب تجاه الله الا اذا كان الأمام ملتزما باستشارتهم وألا وقع الحرج والله يقول في القرآن «**ما جعل الله عليكم في الدين من حرج**».

كذلك ورد في الآية ٣٨ من سورة آل عمران «**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**» نجد أن من صفات المؤمنين أنهم يقيمون الصلاة ويؤدون الزكاة وما دام أن أقامة الصلاة وأيتاء الزكاء كلها أمور واجبة على المسلمين والقيام بالشورى معطوفة عليها اذن فالشورى تتساوى معها في الحكم من حيث الوجوب.

كما أن كثيرا من الفقهاء والمفكرين قد قرروا ان صيعه الأمر الواردة في قوله تعالى «**وشاورهم في الامر**» تفيد الوجوب وأن الحاكم ملزم باستشارة المسلمين.

وهكذا يتبين لنا أن القرائن تصرف المعنى الوارد في قوله تعالى «**وشاورهم في الامر**» من الندب الى الوجوب بحيث يكون الحاكم في الدولة الاسلامية ملزما باستشار المسلمين في أمور حياتهم العامة.

اما الأدلة على وجوب الشورى في السنة النبوية فهى كثيرة،

ففي السنة القوليه قوله عليه السلام «ما تشاور قوم قط ألا هدوا لارشد أمورهم رواه البخاري كذلك قول أبو هريره «ما كان احد أكثر مشورة من رسول الله لاصحابه».

من الحديث الأول يمكن أن نستنتج أنه مادامت رسالة الاسلام تهدف الى هداية المجتمع لأرشد أموره وما دامت الشورى تتكفل بتحقيق هذه الغاية أمكن القول أن الشورى هي اصل واجب في الاسلام وملزم للحاكم.

ويمكننا أن نستنتج من قول أبو هريره انه اذاكان رسول الله كان كثير المشاورة لاصحابه وسنة رسول الله ملزمة لمن بعده فأن الحاكم اولى بالمشورة منه عليه السلام وبالتالي ملزم بالسير على نهج رسول الله لانه لو فرضنا أن رسول الله كان يمضي بعض الأمور بدون مشاورة فلاعتماده على الوحي أما الأمام من بعده فيجب عليه أن يكون شديد التحرج والحيطة اذ لا وحي يعتمد عليه ولذلك فيجب عليه أن لا ينفذ أمرا الا بعد الشورى المسبقة حتى تهدى الجماعة الاسلامية لارشد امورها.

اما بالنسبة للسنة العملية فأن الرسول كما تشهد كتب السيرة كان يشاور أصحابه فيما لم ينزل عليه به وحي، وما تزال كلمته الشهيرة ترن في الاسماع اذا وقع الامر ولم يكن هناك وحي «اشيروا علي أيها الناس» والاثر الوارد عن أبي هريره اعلاه دليل واضح على صحة ما ذكرناه من كثرة مشاورة الرسول لاصحابه.

على أنه قد يكون الرسول قد أمضى بعض الشؤون دون استشارة أصحابه كما حدث مثلا في فتح مكة أذ تذكر كتب السيرة أن الرسول احاط عملية التجهز للانطلاق لفتح مكة بالسرية ولكن هذا لا يشكل خرقا لقاعدة التزام الحاكم بالشورى لماذا؟

اولا: لان الرسول يمكن أن يكون قد تلقى أمرا من ربه بالانطلاق مما لا محل للمشاروة والحالة هذه.

ثانيا : أننا نرى حتى في هذه الأيام أن الكثير من الأمور التي تقتضي المصلحة العامة ابقاءها طي الكتمان تدفع الحاكم حتى في أكثر الدول ديمقراطية الى تنفيذها بدون مشاورة المجالس النيابية فيها فترومان مثلا عندما قرر القاء القنبلة الذرية لم يستشير الكونغرس ولم يسمع اعضاءه بالنبأ الا من الاذاعة والصحف ، وكانت مصلحة المسلمين واضحة في عدم مشاورة الرسول لاصحابه بشأن عملية الفتح لأنه لو تسربت الانباء مبكرا الى مكة لاستعدت لملاقاة الجيش الاسلامي وبالتالي قد تقع في صفوفهم خسائر جسيمة .

ثالثا : تذكر كتب السيرة مع ذلك أن الرسول قد اعلم المقربين من اصحابه بنيته على أنها لم تذكر فيما اذا كان قد تشاور معهم في هذا الخصوص ام لا؟

اذن السنة العملية جرت على أن الرسول كان يستشير أصحابه في كل ما لم ينزل به وحي وأحرى بالحاكم من بعده كما قلنا أن يستن بسنة رسول الله وان لا يستبد في أمور الجماعة الأسلامية اسوة برسول الله ولان منهج رسول الله ملزم للمسلمين لقوله تعالى «**وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**» .

وهكذا يتضح لنا أن السنة القولية والفعلية لرسول الله تدل على أن الحاكم ملزم بالمشاورة بالاضافة الى القرآن الكريم والسنة النبوية فانه لو أخذنا المنهج الذي سار عليه الخلفاء الراشدون للاحظنا أنهم قد سلكوا طريق الشورى على نحو ما تصرح به كتب التاريخ الاسلامي والمؤلفات الحديثة في شؤون الحكم الراشدي .

فبيعة أبي بكر مثلا تمت في سقيفة بني ساعده في جو سادته روح التحاور والديمقراطية والمشاورة وعندما قرر أبو بكر قتال أهل الرده ماذا فعل ؟ هل أتخذ القرار دون مشاورة احد أم

أنه قد شاور كبار المهاجرين والانصار قبل اتخاذ القرار؟ لان الذي يهمنا هنا هو ان أبا بكر قد تشاور معهم اما هل التزم برأيهم ام لا فتلك مسألة اخرى.

عمر بن الخطاب هل كان ينفذ الامور دون مشاورة؟ الم يشاور في قضية سواد العراق؟ الم يشاور في قضية رفع المهور؟ أم في مسألة طاعون عمواس؟ ألم يجعل الامر شورى لانتخاب خليفة من بعده؟

وحتى لو فرضنا جدلا أن الخلفاء الراشدين كانوا يمضون بعض الأمور دون مشاورة المسلمين فأن هذا لا يلزمنا لاننا لا نأخذ برأيهم في مسائل الحكم الاعلى سبيل الاستئناس بل حتى في أمور اخرى غير الحكم فأن فقهاء المالكية مثلا كانوا لا يتحرجون عن القول رأى هذا الصحابي خطأ أو رأى ذلك مصيب لانهم ليسوا بمعصومبين عن الخطأ فعمر بن الخطاب كان يقول: «ان اجتهدت فاخطأت فلي اجر وان اجتهدت فاصبت فلي اجران».

وخلاصة الامر أنه يترجح عندي ومن خلال الادلة التي سقناها أن الحاكم في الدولة الاسلامية ملزم بالمشاورة وانه لا يجوز له بحال ان ينفرد برأيه دون المسلمين اللهم الا في الامور التي تقتضي المصلحة العامة ان تكون سرية وان تنفذ بسرعة فان للحاكم ان ينفذ الأمر دونما مشاورة كما فعل رسول الله في فتح مكة ولكن حتى في هذه الحالة فيجب عليه ان يتشاور مع أقرب المقربين اليه ككبار مستشارية مثلا من العلماء والقادة السياسيين «والعسكريين أن كانت القضية قضية حرب» لانه وأن لم يثبت أن رسول الله قد شاور أبا بكر في قضية فتح مكة الا أن الحاكم ينبغي أن يكون شديد الحيطة والتحرز لأن الرسول كان مدعوما من الوحي والحاكم لا وحي يدعمه.

على أنه يجب على الحاكم بعد أن تنجلي الأمور أن يوضح موقفه للجماعة الاسلامية ويدافع عن عمله ويبرره حتى تكون

الجماعة على بينة من أمره وهذا مبدأ مسلم به حتى في أكثر الدول ديمقراطية في العصر الحاضر .

ما هي الأمور التي يلزم فيها الأمام بمشاورة المسلمين مسبقاً :

من خلال كتب التاريخ الاسلامي نعلم أن الرسول كان يشاور في كل ما لم ينزل به وحي وفي زمن الراشدين كان الخليفة يشاور في كل أمر يهم الجماعة طبعا مما يمكن أن تختلف العقول في نظرتها اليه .

اما في الزمن المعاصر فأن مصلحة الأمة أن تحدد في دستورها هذه المسائل التي يستطيع الحاكم تنفيذها بمفرده وتلك التي لا يجوز للحاكم القيام بها الا بمصادقة مجلس الشورى عليها مسبقا .

صفات ومؤهلات اهل الشورى :

بعد أن فرغنا من أثبات أن المشاورة واجبة على الامام في النظام الاسلامي آن لنا الآن أن نجيب على السؤال التالي : من هم الذين يرجع اليهم الأمام او الحاكم في النظام الاسلامى ؟ هل هم اشخاص معينون تتوافر فيهم صفات ومؤهلات خاصة ؟ أم هم أى فرد من المجتمع الاسلامي ؟ لنحاول الأجابة عن مثل هذه الاسئلة بالرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله ومنهاج الخلفاء الراشدين .

اولا: في القرآن الكريم:

قال تعالى في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران «**ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر اولئك هم المفلحون**» وقد ذكرنا شيئا من تفسير هذه الآية ونضيف الان حسب ما أورده ظافر القاسمي في ص ٢ من كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي نقلا عن الغزالي : أن ن كلمة من

تفيد التبعيض أما كلمة أمة فتفيد فئة واذن فتفسير هذه الآية يصبح أنه يجب على المسلمين أن يبرزوا من بين صفوفهم فئة تكون وظيفتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي أنها سلطة مراقبة تكون الى جانب الحاكم ولما كنا قد اثبتنا أن الحاكم يلزم بمشاورة هذه الفئة اذن نتوصل الان الى أن الله اوجب على المسلمين أختيار مثل هذه الفئة ويكون الحاكم ملزما بمشاورتها حتى يتسنى لها القيام بوظيفتها ولكن ما هي صفات ومؤهلات هذه الجماعة التي تقوم بهذه الوظيفة؟ هذا ما سكتت عنه الآية الكريمة كذلك قوله تعالى في الآية ٥٩ من سورة النساء «**يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله والرسول واولى الامر منكم**».

يقول الماوردى في تعليقه على هذه الآية ص ٤٨ وفي أولى الامر تأويلان احدهما أنهم الأمراء هذا قول ابن عباس والثاني انهم العلماء وهذا قول جابر بن عبدالله والحسن وعطاء اما بعض المفكرين المحدثين كالامام محمد عبده والامام شلتوت وسيد قطب والمودودى فقد ذهبوا الى أن المقصود بأولي الأمر هم الامراء والعلماء وهذا هو الاقرب الى الصواب.

واذا كان الامر كذلك فان الامراء ليس المقصود بهم الحكام على مدى العصور بل القادة السياسيين في المجتمع الاسلامي في فترة معينة من تاريخه اما العلماء فهم العلماء في الشريعة الاسلامية اي الفقهاء.

فالحاكم أذن هو واحد من هؤلاء الذين أمر الله بطاعتهم أي من أولي الأمر، فكيف تطيع الامة هؤلاء جميعا؟ هل يعقل أن الله أمر المؤمنين بطاعة هؤلاء في آن واحد؟ علما انه قد اختلف راي هذا عن ذاك فاذا اختلف الحاكم مع العالم هل نطيع الحاكم ام العالم؟

أن التفسير الصحيح لهذه الآية هو طاعة الرأي الاقوى من الأراء التي قد تنبثق عن أولي الامر ولا يتم ذلك الا برجوع الحاكم الى هؤلاء الأمراء والعلماء وبالتالي استخراج الرأي القوي عن

طريق الشورى من الاراء التي قد تنبثق عنهم أي النص يتسع للقول بان الحاكم أنما يلزم بالرجوع الى جماعة القادة السياسيين والعلماء دون أن تحمله اكثر مما يحتمل.

ثانيا: في السنة النبوية:

يبدو من خلال كثير من الحوادث التي حدثت في عهده عليه السلام أنه كان يستشير أصحابه مشكلا منهم ما يمكن أن ندعوه مجلس شورى وكان من أصحابه المتفقة في الدين والقائد السياسي مع العلم أن المجتمع الأسلامي كان قد توسع توسعا كبيرا ولاسيما بعد فتح مكة بحيث كان يبدو عدد الصحابة محدودا جدا اذا ما قورن بعدد المسلمين في كل الجزيرة العربية.

اذن فالرسول كان يرجع الى فئة مخصوصة من المسلمين عندما كانت تستجد حادثة لم ينزل فيها وحي وتستحق الشورى وهذه الفئة المخصوصة كان فيها الفقهاء والزعماء.

بل انه حتى في نطاق أصحابه فأنه كثيرا ما كان يخص الرسول بالمشورة كبار زعماء الأنصار وكبار المهاجرين ولنأخذ بعض الحوادث التي تثبت رأينا.

من ذلك ما رواه الطبري ج ٢ ص ٥٧٢ أن رسول الله في غزوة الخندق أراد أن يصالح غطفان كي يتسنى له التفرغ لمقاتلة الأحزاب ولكنه قبل أن يبرم الصلح بعث الى زعيمي الانصار سعد بن معاز وسعد بن عباده يستشيرهما في الامر فأشاروا عليه بعدم ابرام الصلح في غطفان فاستجاب لرأيهما.

كذلك استشاره أصحابه عندما أراد أن يختار طريقا لجمعهم على مواقيت الصلاة ونتيجة للشورى قرر في النهاية استخدام الآذان على النحو الذي أرادوه ويحلل ابو الاعلى المودودي الحادثة على أساس أن الذين أستشارهم الرسول أنما كانوا اولئك الذين بلغ عندهم التفقه في الدين مبلغا كبيرا كمعاذ بن جبل وأبو

بكر وعمر وعلي وزيد بن ثابت وغيرهم، من خلال هاتين الحادثتين يتضح لنا أن الرسول، أنما كان يستشير فئتين متمايزتين في بعض الحوادث هما فئة القادة السياسيين وفئة المتفقهين في الدين وذلك حسب الاحوال.

والا أزعم أن ذلك حدث بشكل صارم لكني أزعم أن ألبذرة لهذا التميز قد وجدت حتى منذ ذلك الوقت المبكر في تاريخ الدولة الاسلامية.

اذن خلاصة الأمر أن الرسول كان يرجع الى فئة مخصوصة من المسلمين هي فئة الصحابة المتواجدين في المدينة والذين كانوا يشكلون ما يمكن ان ندعوه بمجلس شورى وان بذرة التمايز بين الفقهاء والقادة قد وجدت حتى منذ ذلك الوقت المبكر.

ثالثا: في عهد الراشدين:

فاذا ما انتقلنا الى عهد الراشدين وجدنا أن الخليفة كان يستشير أشخاصا محددين فيما يعرض من أمور وحول هذه النقطة يقول سعيد حوي في الجزء الثالث من عقاب الاسلام: «نلاحظ من دراسة تاريخ الخلافة الراشدة نوعية مجلس الشورى للمسلمين فقد اخرج ابن سعد عن القاسم أن أبا بكر الصديق كان اذا نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأي واهل الفقه دعا رجالا من المهاجرين والانصار ودعا عمر وعثمان وعليا وعبدالرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت فاهل الرأي هم القادة السياسيين واهل الفقه هم الفقهاء ثم أن أبا بكر كان يدعو رجالا معنيين من المهاجرين والأنصار وليس كلهم مما يدل على انه كان لابي بكر مجلس محدد يستشيره في أمر المسلمين.

اما عمر بن الخطاب فقد جاء في تاريخ الطبري أنه في قضية سواد العراق كان هناك رأيان رأي يقول بقسمتها ورأي يقول بوقفها فماذا كان رأي عمر؟ استشار اولا عشرة من المهاجرين

فكان رأي بعضهم ان تقسم ورأي البعض الآخر أن توقف ثم أرسل الى عشرة من الأنصار فأجمعوا على الوقف ولما رأى عمر أن الاغلبية تؤيد الوقف قرر الوقف .

بل أننا نلاحظ كما ذكر المؤرخون أن عمر بن الخطاب قد منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة لانه بحاجة ماسة الى مشورتهم مؤلفين مجلس شورى يقوم ألى جانبه في تصريف شؤون الحكم عن طريق الشورى على نحو ما ذكره المودودي وسيد قطب والقاسمي وكان منهم الفقيه والقائد السياسي .

بل لو لاحظنا نوعية أهل الشورى الذين اختارهم عمر لمهمة مؤقتة هي اختيار خليفة للمسلمين من بين ظهرانيهم للاحظنا أن منهم الفقيه وان منهم الزعيم السياسي .

من هذا العرض لما كان يحصل زمن النبي وزمن أبي بكر وعمر يتبين لنا أن المشاورة التي كان يقوم بها النبي أو الخليفة أنما كان لفئة مخصوصة من المسلمين هي فئة القادة وفئة الفقهاء وهذا ما يعطينا الضوء لكي نقترح بعد قليل أن يكون هناك مجلسان يؤلفان البرلمان الاسلامي احدهما مجلس فقهاء والاخر مجلس نواب .

مما تقدم نجد أن الامام ملزم بالشورى وأنه انما يرجع الى فئة أو جماعة معينة من المسلمين هي اهل الشورى أو أهل الحل والعقد، والسؤال الذي يتبادر ألى الذهن الآن هو ما هي صفات ومؤهلات أهل الشورى ؟

للاجابه على هذا السؤال لا بد من استعراض تطور مدلول مصطلح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد فقد استعمل مصطلح أهل الشورى لاول مرة في التاريخ الدستوري الاسلامي للتدليل على اولئك الذين اختارهم عمر بن الخطاب لأختيار خليفة منهم بعده ثم عم استعماله بعد ذلك ليصبح مرادفا لمصطلح أهل الحل والعقد ، وهكذا فأن أصطلاح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد أنما استعمل

بادىء ذي بدء ليدل على أولئك الذين تتوافر فيهم مؤهلات معينة تؤهلهم لاختيار الخليفة أو الأمام في الدولة الاسلامية على ما ذكره الماوردي وابن تيميه وابن الفراء وغيرهم حيث يقول الفراء في كتابه الاحكام السلطانية ص ٣ والماوردي في كتابه الأحكام السلطانيه والولايات الدينيه ص ٦ ما يمكن أن نلخصه بأن شروط أهل الحل والعقد هي توفر العداله والعلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الأمامه وأن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين الى اختيار من هو للامامة أصلح.

وجاء في موضع آخر: الفراغ ص ٧ والماوردي ص ٦ أن الامامة تنعقد بوجهين أحدهما باختيار أهل الحل والعقد.

واذا كان علماء السياسة الشرعية والفقهاء القدامى يحصرون مهمة أهل الشورى أو أهل الحل والعقد باختيار الخليفة والأمام فان المفكرين المحدثين يمدون أختصاصاتهم الى نواحي أخرى في حياة المجتمع الاسلامي بحيث أنهم يستعملون المصطلح ليكون مرادفا لمجلس النواب في الأنظمة الديمقراطية الحديثه.

وفي هذا المجال يقول الأمام محمد عبده: (وأما أولو الأمر فقد أختلف فيهم فقال بعضهم هم الأمراء وقال بعضهم أنهم العلماء ولكن العلماء يختلفون فمن يطاع في المسائل الخلافية؟ ومن يعصى؟ وحجة هؤلاء «ان العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة».

ويمضي محمد عبده فيقول: أنني فكرت في هذه المسألة منذ زمن بعيد فانتهى بي الفكر الى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء فهؤلاء إذا اتفقوا على حكم وجب ان يطاعوا فيه شرط أن لايخالفوا كتاب الله وسنة رسوله المتواترة».

ثم يقول: ما لا يوجد فيه نص فيهما ينظر فيه أولو الأمر اذا كان من المصالح لانهم هم الذين يتبعهم الناس فيجب أن يتشاوروا

في تقرير ما ينبغي العمل به.

وهكذا يمد الأمام محمد عبده اختصاصات أهل الشورى أو أهل الحل والعقد الى كل مصلحة من مصالح المسملين لم يرد فيها نص.

اما الأمام رشيد رضا فيرى أن أهل الحل والعقد عند المسلمين هم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة.

اما أبو الاعلي المودودي فيقول في كتابه مفاهيم أسلامية ص ١٨٥: «انه أذا أجمع أهل الحل والعقد أو أهل الشورى على تأويل نص أو قياس أو اجتهاد أو على مصلحة أو اتفق عليه اكثريتهم يكون هذا الأمر حجة وقانونا يلزم اتباعه».

كما يرى سيد قطب أن لمجلس الشورى الاسلامي أو مجلس أهل الحل والعقد نفس صلاحيات البرلمان في أية دولة حديثة.

الشروط العامة الواجب توافرها في أهل الشورى في الدولة الاسلامية:

بعد أن بينا التطور الذى لحق مدلول مصطلح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد فاننا اذا ما قسنا الصفات التي ينبغي ان تتوافر في أهل الشورى في دولة اسلامية معاصرة كنواب عن الأمة على الصفات التي اشترطها الفقهاء القدماء بينهم كهيئة انتخابية مكلفة بانتخاب الأمام أو الخليفة اخذين بعين الاعتبار التمايز الذي ينبغي أن يكون بين العلماء والقادة السياسيين على النحو الذي اثبتنا وجوده أيام النبي والخلافة الراشدة امكن لنا ان نضع الشروط العامة في عضو أهل الشورى كما يلي:

١ ـ العدالة: والعدالة يحددها أبن تيميه ص ١٣٩ بما يلي: هي الصلاح في الدين والمرؤة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه (ولو نقلنا هذا الكلام الى لغة العصر لقلنا أن المقصود بها قيام العضو بالعبادات المطلوبه منه اسلاميا واقتران

ذلك بسمعة نظيفة وخلو سجله العدلي من أرتكاب أية جرائم مشينة .

٢ - يجب ان يضم مجلس الشورى اشخاصا بلغ بهم العلم بالشريعة درجة التفقه بالدين وهذه مسألة كفاءات علمية بالدرجة أولى واشخاصا اخرين بلغوا درجة القيادة السياسية وهذه مسألة ثقة من طبقات المجتمع الاسلامي بممثليها الذين هم قادتها .

٣ - أن يكون العضو في مجلس أهل الشورى من أهل الرأي والتدبير المؤديين الى أختيار ما هو اصلح للدولة الاسلامية وللمجتمع الاسلامي بالتالي . وهذه مسألة قدرات عقلية وفكرية ونزاهة وتجرد .

بعد أن حددنا أن الأمام ملزم بالمشاورة وان المشاورة أنما تكون لفئة مخصوصة من المسلمين فان السؤال الآن هو هل المبادرة في الشورى تصدر عن الأمام فحسب بمعنى هل سلطة تقدير ما اذا كان الأمر يستحق المشاورة ام لا انما تعود للامام فحسب ؟

نعود الى السنة النبوية فنجد ما خلاصته أن الشورى كانت في بعض الاحيان تبدأ بمبادرة من الرسول كما حصل في معركة أحد وغيرها وانها كانت في أحيان اخرى تبدأ بمبادرة من صحابته كما حصل في معركة بدر أي أن بعض أصحابه كانوا يدلون اليه برأي حول أمر من الأمور مما يجر الى المشاورة في هذا الأمر ولما كان الرسول قدوة وسنته ملزمة فاننا نستنتج من ذلك أن المبادرة الى الشورى في الدولة الاسلامية أما أن تبدأ من قبل الحاكم أو من قبل مجلس الشورى أو مجلس أهل الحل والعقد أي أن سلطة تقدير ما اذا كان الامر جديرا بعرضه على مجلس الشورى أم لا، ليست عائدة للحاكم فحسب بل ولاعضاء مجلس الشورى ايضا وجذور هذا المبدأ موجودة منذ وقت مبكر اي منذ زمن رسول الله .

مدى الزامية رأي أهل الشورى للامام:

اذا كنا قد أقمنا الدليل على أن الشورى ملزمة للامام وأن سلطة تقدير ما اذا كان الامر يستحق المشاورة ام لاعائدة الى كل من الامام واهل الشورى أو أهل الحل والعقد وان الأمام أنما يرجع الى فئة مخصوصة من المسلمين هي فئة أهل الشورى فان السؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن يدور حول مدى الزامية رأي أهل الشورى للأمام، وهذا السؤال يتفرع بدوره الى شقين أما الشق الاول فهو: هل رأي أهل الشورى ملزم للأمام؟ واما الشق الثاني فهو هل يشترط اجماع أهل الشورى أم هل يكتفي فقط برأي الاغلبية أم هل ان الأمام له حرية ترجيح الرأي الذي يراه سواء كان رأي الاغلبية ام رأي الاقلية ليكون ملزما له؟ لابد للأجابه عن هذا السؤال من العوده الى سنة رسول الله ومنهج الخلفاء الراشدين.

في عهد الرسول:

عندما كان الرسول يشاور أصحابه هل كانت مشاورته لهم مجرد استشارة فان شاء أخذ برأيهم وان شاء طرحه جانبا وذلك في المسائل التي ليس فيها وحي -على نحو ما تذركنا به المادة ١٦ من الدستور الفرنسي التي تقول انه في الظروف الاستثنائية يتخذ رئيس الجمهورية الفرنسية الأجراءات التي تستوجبها هذه الظروف بعد أستشارة الوزير الأول ورئيسي المجلسين والمجلس الدستوري، ولكن هذه الأستشارات غير ملزمة لرئيس الجمهورية الذي يحتفظ بحقه في أن لايتبعها. ولاشك ان الاستشارة في مثل هذه الصورة تفقد كل حيويتها وتتحول الى مجرد شكليات فارغة.

والحق ان حوادث تاريخية كثيرة زمن الرسول تدلنا على أنه عليه السلام كان يحترم رأي اصحابه بعد مشاورتهم مثلما حدث قبل معركة احد حيث أورد الطبري ٢ ص ٥٠٣ ما خلاصته

ان رسول الله لما سمع بنزول المشركين من قريش واتباعها جبل أحد قال لاصحابه اشيروا علي ما اصنع فقالوا يا رسول الله اخرج بنا لملاقاتهم ورغم ان العديد من المؤرخين يؤكدون ان رأي رسول الله كان يكمن في عدم الخروج والتحصن في المدينة الا انه لما رأى ان غالبية اصحابه يرون الخروج نراه قد استجاب لرأيهم وتنازل عن رأيه الا يدل هذا على ان الرسول قد التزم برأي اصحابه ! وكذلك في غزوة الخندق ألم يكن رأي رسول الله مصالحة غطفان حتى أنه قد أجرى بعض الاتصالات التمهيدية للصلح معهم وذلك كي يتسنى له التفرغ لقتال قريش واتباعها ولكنه عندما استشار زعيمي الاوس والخزرج من الانصار واشارا عليه بعدم التصالح مع غطفان تنازل عن رأيه ولم يبرم الصلح .

في قضية اسرى بدر قبل ان ينزل الوحي كان رأي الغالبية الساحقة من المسلمين هي في قبول الفدية وأطلاق سراحهم الا عمر بن الخطاب رأى غير ذلك وهنا وجدنا رسول الله يلتزم برأي اصحابه ويقبل الفدية .

بقي أن نذكر أن هناك حادثة تاريخية في عهد الرسول قد تثير الشكوك في الزام رأي اهل الشورى للامام او للحاكم الا وهي صلح الحديبية فمن المعروف أنه بعد أن شاع الخبر عند المسلمين بأن قريش قد قتلت سفير المسلمين اليها عثمان بن عفان تمت بيعة الرضوان المعروفة لمقاتلة قريش اي كان هناك اجماع من قبل الرسول واصحابه على قتال قريش أن صدق النبأ ولكن تبين بعد ذلك ان النبأ غير صادق فعدل الرسول واصحابه عن قتالها ثم تمت محاولات لابرام صلح مع قريش وكان من بين أحكام هذا الصلح أنه من أتى محمدا من قريش بغير اذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه (وقد عرف عمر بهذا الشرط حين المباحثة وقبل تدوين المعاهدة ، ويدل التحليل التاريخي للحادثة ان غالبية الصحابة كانوا يرون أن هذا الشرط في غير مصلحة المسلمين وكانوا يرون عدم الموافقة عليه ولكن

صوتهم الى رسول الله كان عمر بن الخطاب قال ابن هشام ج ٢ ، ص ٣١٦ ثم أتى عمر رسول الله فقال يا رسول الله الست برسول الله قال بلى ، قال : اولسنا بالمسلمين ؟ قال بلى . قال : أوليسوا بالمشركين ؟ قال بلى . قال فعلامة نعطي الدنية في ديننا «فماذا قال له رسول الله ؟ قال : انا عبد الله ورسوله ، لن اخالف أمره ولن يضيعني اذن ، فالرسول هنا لم يلتزم برأي غالبية اصحابه بعدم إبرام الصلح لأنه كان هناك أمر من الله لرسوله بابرام الصلح بدليل قول رسول الله (لن اخالف امره) والدليل على ذلك قول عمر كما جاء في حديث ابن هشام نفسه فقد قال ابن هشام ، فكان عمر يقول ما زلت اتصدق واصوم واصلي واعتق من الذي صنعت يومئذ فخامة كلامي الذي تكلمت به» .

اذن فعندما يكون هناك وحي من الله لا محل للمشاورة في الشريعة الاسلامية أنما ينفذ الذي يريده الله ، أما عندما لا يكون هناك وحي من الله فكان يلتزم رسول الله برأي اصحابه كما بينا والتحليل المنطقي بعد هذا هو أن نقول هو أنه طالما أنه ليس هناك وحي ينزل على أي من الحكام بعد رسول الله وقد انقطع الوحي بموته اصبح الحاكم ملزما برأي اهل الشورى اسوة برسول الله فيما لم يكن قد نزل به وحي عليه .

ثانيا : في العهد الراشدي :

نبدأ بتحليل قضية حروب الرده حيث تذكر كتب السيرة أن جميع أهل الشورى كانوا ضد حرب المرتدين ، وعمر كان صوتهم الذي قال لابي بكر : كيف تقاتلهم ؟ ورسول الله يقول «امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله» .

فماذا يجيب ابو بكر ؟ هل قال له انا الحاكم ولذلك فانا حر في امضاء رأيكم او اعدامه ؟ لقد رد عليه ابو بكر متسلحا بالنص فيقول لعمر ولاهل الشورى المعارضين : أن الرسول قد قال : «أمرت أن اقتال الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها

عصموا مني دماءهم واموالهم الابحقها» ثم يمضي ابو بكر قائلا: والزكاة من حقها فوالله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه١

اذن فاهل الشورى وفيهم عمر لم يذعنوا لرأي ابي بكر بوصفه الحاكم وانما لانه تسلح بنص ملزم للجميع هو حديث رسول الله وبتعبير عصري انما اذعنوا للنص دستوري لان القران والسنة هما الاساس في دستور المسلمين.

اما عمر بن الخطاب فقد كان في جميع احواله يلزم نفسه برأي اهل الشورى الذين كانوا حوله فهو يقول في احدى خطبه: «ومن قام بهذا الامر تبع لاولي رأيهم، وهذا دليل واضح على ان الخليفة لا يملك الحق بأن يحكم الناس برأيه وحده وانما عليه ان يتبع رأي اولي الرأي أي ينبغي أن يكون بجانب مجلس شورى يقرر وهو ينفذ.

اننا في هذا البحث وان كنا لسنا في مجال سرد حوادث تاريخية ولكننا نستطيع ان نقدم الشواهد الكثيرة التي تدل على ان عمر بن الخطاب قد فهم من الشريعة الاسلامية ان رأي اهل الشورى ملزم للامام سواء في اقواله ام افعاله. من ذالك مواقفه في قضايا طاعون عمواس، سواد العراق، وذهابه الى ميدان الحرب.. الخ.

فاذا بيناه الى عثمان بن عفان لرأينا ان بني امية قد تسلطت على الناس وهذا راجع الى ضعف شخصية الخليفة بسبب كبر سنه ومع ذلك فالتاريخ يذكر ان عثمان بن عفان كان يجمع عماله على الامصار ويتشاور معهم ويلتزم برأيهم، على انه اذا كان عثمان قد تنكب عن طريق الشورى فان هذا لا يدل على أن اجتهاده ملزم لمن جاء بعده وكنا قد ذكرنا ان فقهاء المالكيه مثلا كانوا يخطئون رأي الصحابي هذا ويصيبون رأي ذاك اما علي بن ابي طالب وقد كان من اكثر المسلمين فهما لروح الشريعة

الاسلامية فان التاريخ يذكر انه رفض ان تجرى بيعته من اجل توليه الخلافة الا عن طريق الشورى وعن طريق موافقة اهل الشورى من كبار المهاجرين والانصار على بيعته بل انه بالنسبة لمسألة التحكيم فان علي بن أبي طالب قد وافق على التحكيم وهو له كاره لما رأى أن أهل الشورى من فقهاء كأبي موسى الاشعري وقادة سياسيين كالاحنف بن قيس يرون التحكيم فالتزم برأيهم.

وخلاصة الامر أن الراشدين كانوا يرون أن الامام ملزم برأي أهل الشورى وأنهم طبقوا هذا المبدأ عمليا كما قدمنا.

أراء المفكرين في الزامية رأي أهل الشورى للأمام:

لقد قدمنا العديد من آراء المفكرين حول نظام الشورى الاسلامي وقد بينا أن غالبيتهم لايقرون باستبداد الأمام أو الحاكم في الأمر وأن عليه واجب الالتزام برأي أهل الشورى او أهل الحق والعقد، واحب هنا أن استشهد برأي الامام محمد عبده، الذي يقول: « ان تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعا» فاذا كانت نتيجة المشاورة غير ملزمة للامام وان الامام سيتصرف كما يحلو له اصبحت الشورى مجرد شكليات فارغة لا حياة فيها وانقلب الأمر الى تصرف الواحد في الكل وهو ممنوع شرعا مما يدل على ان رأي اهل الشورى ملزم للامام حتى تكون للشورى قيمة وفائدة

هل الامام ملزم برأي الاغلبية؟

نقاط ثلاثة يثيرها هذا العنوان هي: هل يشترط الاجماع؟ ام هل يكتفي برأي الاغلبية؟ ام للامام ملء الحرية في اخذ رأي الاغلبية أو تركه والاخذ برأي الاقلية؟

لا يمكن ان يشترط اجماع أهل الشورى حتى يكون رأيهم ملزما للأمام لأنه لو حدث ذلك لتعطل نظام الشورى ولما اصبح للمشاورة اية قيمة فعلية لان العقول تختلف في تقبلها للأمور ولا يمكن أن يتحقق اتفاقها على أمر الا نادرا.

على انه لو أخذنا الممارسات العملية التي تمت ايام الرسول وايام الراشدين للاحظنا أن الرسول مثلا اخذ برأي الأغلبية قبل معركة احد وقرر الخروج وكذلك عمر بن الخطاب يأخذ برأي الاغلبية في جميع الحوادث مثلا قصة طاعون عمواس وقضية سواد العراق كما ذكرنا.

كذلك في قضية خروجه الى فارس للحرب فأن أهل الشورى حوله اشاروا عليه بعدم الخروج فيما عدا طلحة وعلي فالتزم برأي الاغلبية ولم يخرج.

بل اننا لو أخذنا قضية أهل الشورى الذين اختارهم عمر لينتخبوا خليفة منهم للاحظنا أن عمر أنتبه الى مشكلة تساوي الأصوات لان الهيئة مؤلفة من ستة اشخاص فما هو الحل الذي أوجده عمر لحل هذه المشكلة.

قال عمر: فان رضي ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم فحكموا عبدالله بن عمر فأي الفريقين حكم له يصبح هو الخليفة فأن لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف فقد لجأ عمر أذن الى ما نسميه اليوم الحكم المميز وعينه مسبقا وهو أبنه عبدالله غير أنه لم يلزم أهل الشورى برأيه وانما ترك لهم الحرية والرضا فاذا أبو رأي عبدالله فلا بد من حل آخر للمشكلة، وقد وجه عمر فيما نسميه اليوم ترجيح الجانب الذي فيه الرئيس من غير أن يسمي عبدالرحمن بن عوف رئيسا لمجلس اهل الشورى هذا.

وتعليقنا على كل ذلك أنه لو لم يكن رأي الاغلبية ملزما فما الذي يجعل عمر بن الخطاب وهو من أكثر الناس فهما لروح التشريع الاسلامي ينتبه الى مشكلة تساوي الاصوات ويقترح الوسائل لحلها.

والحق أنه كان بامكان الامة الاسلامية تطوير هذا النظام الذي ابدعه عمر بن الخطاب في الاسلام والذي اودع فيه معظم خصائص

الهيئة النيابية الا انها مع الأسف لم تستثمر عبقريته تلك واسلمت نفسها بعد وقت قصير من وفاته الى ملك عضوض.

بقيت نقطة أحب أن أحللها تتعلق بقضية اسرى بدر التي اشرنا اليها وخلاصة القضية أن الأغلبية الساحقه من اصحاب رسول الله كانوا يرون مفاداة الاسرى الا عمر بن الخطاب وان الرسول قد اتبع رأي الاغلبية الساحقه ووافق على المفاداه وبعد ذلك نزل القرآن الكريم حول هذه القضية يلوم المسلمين على موافقتهم على المفاداه حتى قال الرسول «لو أن الله أنزل بنا عذابا لم ينج منه الا انت يا عمر».

والسؤال هو هل أن الله بلومه المسلمين على المفاداه لايقرر رأي الاغلبية ولايكرسه بدليل انه لم يقف مع هذه الاغلبية بل وقف مع رأي شخص واحد فقط؟

اعتقد أن الأمر ليس كذلك بل ما حصل هو أن الأسلام لم تكن تعاليمه قد كملت بعد وان المسلمين بما فيهم الرسول قد تسرعوا في تكريس المفاداه دون انتظار الوحي مما ادى الى نزول القرآن معاتبا لائما، وبما أن الأسلام لم تكمل تعاليمه بعد فان الاغلبية بل البشرية كلها من وجهة نظر الاسلام قد تحيد عن الصواب فيأتي الوحي -وهذه مهمته- يقوم سلوك الجماعة ويرسم لها ما ينبغي لها ان تسلكه اما بعد ان كمل الاسلام ومات الرسول وانقطع الوحي فلا سبيل الى معرفة الرأي الاصوب الاعن طريق الاغلبية كما بينا ويكون رأي الاغلبية وبالتالي ملزما للحاكم.

ورغم ان كلمة اغلبية واقلية غير واردة في كتب التراث الاسلامي الأن لفظا اخر قد استعمله علماء السياسة الشرعية وعلماء الفقه الاسلامي عموما. وهو لفظ الجمهور الذي عنوا به الاغلبية وهذااللفظ كثير الورود في كتب الفقه والتاريخ. ولذلك فان لفظة الجمهور مثلا اذا وردت في كتاب فقه فانها تعني الاغلبية من الفقهاء. مما يدل على ان معنى الاغلبية قد فطن اليه منذ بواكير

التاريخ الاسلامي واخذوا به حتى في أهم مسألة تهم المجتمع وهي الخلافة واعتبروا ان ما تذهب اليه الاغلبية ملزم للاقلية كما بينا .

اذن خلاصة الامر ان الامام ملزم برأي الاغلبية ولا يحق له ان يتركه ويأخذ برأي الاقلية كما انه لا يشترط الاجماع لالزام الامام برأي اهل الشورى .

وخلاصة مبدأ الشورى الاسلامي من خلال ما بينباه ومن مصادره الاصلية هو ان يكون الى جانب الحاكم مجلس شورى اسلامي ويكون الحاكم ملزما بالرجوع الى هذا المجلس ، وسلطة تقدير ما اذا كان الامر يستحق المشاورة ام لا عائدة للامام ولمجلس الشورى على حد سواء ويكون رأي مجلس الشورى ملزما للحاكم الاسلامي وهذا الحاكم يلزم برأي اغلبية هذا المجلس .

اما ما هي الوسائل التي تحقق مبدأ الشورى بالمعني الذي حددناه له فامر متروك لظروف الامة وحاجاتها ومتطلباتها ولا شيء يمنعها في الاسلام من الاستفادة من التجارب البشرية الاخرى كما بينا .

وكانت فرصة الامة الاسلامية أن تستفيد من ابداع عمر بن الخطاب عندما أختار مجلس شورى اودع فيه معظم خصائص الهيئة النيابية وان كانت مهمته مؤقتة هي اختيار خليفة من بين اعضائه ، ، وذلك عن طريق تطويره عبر مراحل التاريخ الاسلامي ولكن الامة الاسلامية اضاعت هذه الفرصة واسلمت نفسها بعد وقت قصير بدلا من ذلك الى ملك عضوض .

الفصــل الثالث

قـاعـدة الشورى

في الـواقـع الـدسـتـوري الاسلامي

بعـد ان فـرغنـا من تـحـديـد محتـوى النظـريـة الأسلاميـة في الشورى سنـدرس الآن المـراحـل التـاريخيـة للمجتمـع الأسلامي ليتبين لنـا الى أي حد أقتربت النظرية من الواقع أو ابتعدت عنه ، من حيث قـاعدة الشورى في عصر الرسالة وثم في عهد الراشدين وبعد ذلك قـاعدة الشورى في الأنظمة السياسية التي تلت الراشدين الى سقوط الخلافة العثمـانية سنة ١٩٢٤ ثم ستتعرض لقاعدة الشورى والأنظمة السياسية في العالم الأسلامي في العصر الحاضر .

قاعدة الشورى في عصر النبي:

لقد تكلمنـا بما فيه الكفاية عن قاعدة الشورى في عصر النبي في الصفحات السابقة ، ونود أن نؤكد هنا أن الرسول كان يشاور أصحابه فيما لا وحي فيه وكان يأخذ برأي الأغلبية وأن سلطة تقدير ما اذا كان الأمر جديرا بالمشاورة ام لاكانت عائدة ليس له فحسب بل وللصحابة أيضا كما نود أن نؤكد أن الصحابة كانوا يؤلفون مجلس شورى بالنظر الى قلة عددهم بالنسبة ألى المجتمع الأسلامي آنذاك والذي عم الجزيرة كلها وأن الرسول كان يقصر استشارته لهم فحسب ، كما بينا ان الرسول لم يكن يخرج عن رأي غالبية أصحابه .

ونستطيع القول على ضوء ما تقدم آنفا أن النظرية الأسلامية في الشورى بالمعنى الذي حددناه لها قد أنطبقت على الواقع الدستوري الذي ساد في عصر الرسالة.

كما نؤكد هنا أن الوسائل التي أتبعها رسوله الله في تحقيق قاعدة الشورى كانت تلبي حاجة المجتمع الأسلامي آنذاك ولكنها لم تعد تلبيها في العصور الأسلامية التالية لعصر الرسالة بسبب ما استجد وما يستجد من أحداث وقديما قال عمر بن عبدالعزيز «تحدث للناس أقضية بقدر ما احدثوا من الامور».

ويعتقد جميع المفكرين في العصر الحاضر بأن الوسائل المفضية الى تحقيق النظرية الأسلامية في الشورى أنما تعتمد على مصلحة المجتمع الأسلامي وهي تدور في تطورها مع تطور هذا المجتمع والمصلحة هي باب واسع من أبواب الفقه الأسلامي هذا الفقه المتغير كما قلنا تحت مظلة الشريعة الأسلامية الثابتة بحيث لا يمكن له ان يخرج وراء حدودها.

قاعدة الشورى في عصر الراشدين:

لاشك أننا في دراستنا لقاعدة الشورى في عصر الراشدين او في غيره لا نقوم بدور الذى يسرد الحوادث التاريخية ولكن بدور المحلل لهذه الحوادث من الزاوية الدستورية. ولنأخذ من سيرة عمر بن الخطاب نموذجا لذلك.

عندما عرضنا لرأي الخربوطلي كنا قد ذكرنا أن الخربوطلي قد ذكر أن الصحابة قد انتخبوا رجلا منهم ونصبوه دكتاتورا عليهم كما يرى الأمة الأسلامية آنذاك قد قصرت في حق نفسها لان ها لم تنشىء هيئة مراقبة تراقب أعمال الخليفة وتصرفاته باستمرار مما جعل ابو بكر يتمادى في تصرفاته بعيدا عن الألتزام بالمشاورة وبعيداً عن الألتزام بنتيجتها اذا أراد الاستشارة وأعتقد جازما أن الخربوطلي قد جانبه الصواب في كثير من أقواله لسببين:

الأول : هو أن الخربوطلي يحاول ان يطبق على المجتمع الأسلامى انذاك المقاييس العصرية التي لم تتوصل اليها البشرية الا بعد كفاح مرير عبر الآف السنين وان البشرية في تطور مستمر ومن يدري فلعل ما توصلت اليه البشرية الآن سيصبح شيئا لا يلبي حاجات المجتمعات البشرية المستقبلية فمثلا الديمقراطية الغربية التي كانت قائمة على تقديس الفرد واعلاء شأنه والتي كانت تعتبر في وقت من الاوقات شيئا يهز الوجدان لحقها التطور وتحولت الى ديمقراطية اجتماعية بهذه الصورة او تلك، ومن هنا كانت حيوية الأسلام ومرونته من حيث أنه نص على المبادىء وترك الوسائل المفضية الى تحقيق هذه المبادىء الى حاجات كل مجتمع عبر مراحل التاريخ. وبالتالى فأن الصورة التي كانت قائمة في عهد أبى بكر وإن كانت تحقق حاجة المجتمع آنذاك فانها لا تحقق حاجات المجتمع الآن بل ولا حاجاته ايام عمر عندما توسعت الدولة الاسلامية توسعا هائلا وبالتالى فلا يجوز أن نطبق المقاييس العصرية على المجتمع أيام أبي بكر لنتطلب منه تشكيل هيئة مراقبة تشبه تماما في وظائفها وتكوينها الهيئات النيابية في العصر الحاضر.

الثاني : فهو أن كبار الصحابة والذين كانوا يشكلون في الحقيقه مجلس الشورى الممثل للأمة الأسلامية آنذاك لم يتركوا الخليفة أبا بكر ليعمل على هواه بل على العكس فقد كان الخليفة يجد نفسه ملزما بمشاورتهم في كل أمر يهم الجماعة الأسلامية آنذاك بل لقد كانت المبادرة في ذلك تبدر منهم في كثير من الأحوال فمثلا عندما رأى أهل الشورى وعلى رأسهم عمر وجوب جمع القرآن لاحظنا ان أبا بكر في البداية رفض ذلك بحجة أن الرسول لم يجمعه ولكن أهل الشورى قد الزموه بجمعه.

كما أن مسألة حرب الرده قد ناقشناها وقلنا أن الذي حسم الخلاف بين أبي بكر وأهل الشورى ليس استبداد أبي بكر بل النص الدستوري.

بل أنه حتى في مسألة انفاذ جيش أسامه الذي رأى أهل الشورى وجوب عدم انفاذه بحجة أن المدينة المنورة قد باتت مهددة بجيوش المرتدين فأن ابا بكر عندما أنفذه لم ينفذه لانه الحاكم الذي لايعصى له امر بل لأن الرسول قد أصر اصرارا مستمرا حتى قبيل أن يتوفاه الله بقليل على أنفاذ جيش اسامه حتى ان الروايات التاريخية لتذكر ان الرسول كان يستيقظ من الاغفاءة وهو يقول: «انفذوا جيش أسامة فأبو بكر هنا لم يفعل الان احتج على أهل الشورى بأني ما كنت اعصى امرا أمره رسول الله وهنا سلم أهل الشوري بقول أبي بكر لالأنه الحاكم المستبد ولكن لكراهية عصيان أمر رسول الله.

اذن أين هي المسألة التي استبد فيها ابو بكر بأمر المسلمين وأن كان الخربوطلي يركز على قضية الرده فأن الذي حسم الخلاف كما قلنا هو النص الدستوري الذي يعين الحالات التي يجوز فيها مقاتله من يشهد أن لااله الاالله فلكأن هذا النص الدستوري يقول:

١ - لاتجوز مقاتلة من يشهد ان لا اله الا الله وهذه هي القاعدة.
٢ - تجوز مقاتلة من يقول لااله الاالله اذا امتنع عن القيام بركن من أركان الأسلام كالزكاة وهذا هو الأستثناء وأبو بكر لم يخرج على النص فسلم أهل الشورى واذعنوا للنص لاله.

وهناك نقطة ثانية أثارها الخربوطلي تتعلق بخطبة أبي بكر والتي لم ينص فيها أبو بكر صراحة على التزامه بالشورى ولكن بأعتقادي أنه اذا كان أبو بكر لم يعلن التزامه بالمشاورة فأنه بالمقابل لم يعلن عدم التزامه بها وفرق كبير بين الأمرين لانه لو أعلن عدم التزامه بالشورى وقبل أهل الشورى أو سكتوا لكان

بالفعل قد نصب من نفسه دكتاتوراوصدق على ذلك أهل الشورى أما أنه لم يعلن عدم التزامه بهذه الشورى فأن الأمر قد بقي على حاله ولايمكن القول أن أبا بكر قد نصب من نفسه دكتاتورا خاصة وان التطبقيات العملية أثبتت انه لم يكن يبرم أمرا الا اذا كان مسبقا بالمشاورة وانه لم يكن مستبدا في شيء.

اذن فعدم اشارة الحاكم الى قاعدة من قواعد الحكم لاتعني الغاءها ولا تعني انه عازم على عدم التقيد بها فأبو بكر عندما قال: «فان اسأت فقوموني» لم يكن يدور بخلده ان الاساءة فقط هي الاساءة التي تحدث بعد تنفيذه للعمل اليس الاستبداد بحد ذاته وتجاهل أهل الشورى من المسلمين اساءة تقتضي التقويم؟

أما عمر بن الخطاب فاءنا نجد في اقواله وافعاله ما يفصح عن التزامه القاطع بالشورى، فقد أورد ظافر القاسم في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ص ٧٢: ان عمر بن الخطاب قد قال في احدى خطبه: «والمسلمون فيما بينهم كالجسد لا يخلوا منه شيء أصاب غيره وكذلك يحق على المسلمين ان يكونوا وأمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرأي منهم».

فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر ما أجتمعوا عليه ورضوا به ومن قام بهذاالأمر نبع لاولي رأيهم، وما رأوالهم ورضوابه لهم.

وبين من خطبة عمر هذه أنه أوضح بصراحة أن الشورى هي قاعدة ملزمة من قواعد الحكم وأنها ليست قاعدة اختيارية ان شاءوا أخذوا بها وأن شاءوا طرحوها جانبا فعمر يقول: «وكذلك يحق على المسلمين... ولو كان الأمر ليس كذلك لقال «وكذلك يحق للمسلمين أن..».

ثم يرى عمر بن الخطاب ان الشورى انما تكون بين ذوي الرأي من المسلمين وتعليل ذلك واضح لان ذوي الرأي هم أعمق في التفكير وابعد في الدرس وأوثق في العلم.

ثم يرى عمر بن الخطاب ان الناس تبع لمن قام بهذا الأمر أي للخليفة ولكن شرط لذلك شروطا فقال: «ما اجتمعوا عليه ورضوا به أي بلغة اليوم ما دام حائرا على ثقتهم فاذا فقد ثقة الناس فقد حقه في حكمهم» الا يدل هذا على ان اساس شرعية تولي الحاكم لمنصبه واستمراره فيه هو رضاالمحكومين ،وأن الخلافة انما هي عقد يرتكز على رضى الحاكم والمحكومين بالالتزامات المترتبة عليه. بحيث اذا حاد الحاكم عن التزاماته فقد حصانته وحق بالتالي للامة خلعه.

ثم يرى عمر أن الذي يتولى أمور الناس أي الحاكم تبع لاولي رأيهم «ويعلق ظافر القاسمي على هذا المقطع من خطبة عمر في كتابه ص ٧٣ فيقول: «ان هذا يعني انه ليس من حق الخليفة أن يحكم الناس برأيه وحده وأنما عليه أن يتبع رأى أولي الرأي من الناس ولو أتيح لنا ان نقول كلام عمر بلغة الفقه الدستوري الحديث لقلنا: ان الحاكم ينبغي ان يكون الى جانبه مجلس يقرر بالأكثرية وهو ينفذ».

ويمضي القاسمي فيقول: (واذا كان عمر قد فاته ما نعرفه اليوم من تنظيم مجالس النواب والشيوخ وفقا لاشكالها وقوانينها ودساتيرها فأنه لم يفته أن يكون عالما بروح الشورى ومعانيها وبالحكم التمثيلي الذي لا يختلف عن قوله «اولي الرأي» انتهى كلام القاسمي.

على أنني احب أن أشير ثانية الى أهل الشورى الذين أختارهم عمر لاختيار خليفة من بين أظهرهم والذين وضع لمجلسهم نظاما لايختلف كثيرا عن النظام الذي يمكن ان يوضع الان لأية هيئة أنتخابية من حيث سرية المذكرات والتأقيت ونظام الأغلبية.. الخ، وكان حريا بالأمة الأسلامية ان تستفيد من عبقرية عمر وبدلا من ذلك أسلمت نفسها الى ملك عضوض بعد مرور فترة قصيرة من الزمن على وفاة عمر.

واذا كان عمر قد أفرغ في خطبته تلك جوهر النظرية الأسلامية في الشورى فان هذه النظرية كانت موجودة نظرية وواقعا منذ عصر الرسالة .

على أن عمر بن الخطاب لم يفصل بين النظرية والواقع فلقد كانت الأحداث التاريخية التي دارت في زمنه ابلغ دليل على أيمانه المطلق بالشورى وهي أحداث أشرنا لها فيما تقدم .

والحقيقة ان الصحابة كلهم كانوا مؤمنين بالشورى حتى في أدق الأمور وأخطرها وهي مسألة انتخاب الخليفة وهو المبدأ الذي أوضحه ظافر القاسمي في كتابه نظام الحكم الشريعة والتاريخ الاسلامي عندما يقول في ص ٢٤٣ : «وأن هناك خبرا مهما يدلنا على مبلغ تمسك الصحابة بما نسميه اليوم (بالوضع الشرعي) ، وحرصهم على أن لا يصل احدا الى الخلافة الا عن طريق الشورى فلقد بقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام والثوار يلتمسون من يجيبهم الى القيام بالأمر فلا يجدونه ، يأتي المصريون عليا فيختبىء منهم ويلوذ بحيطان المدينة فاذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقالتهم مرة بعد مرة ، ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه فاذا لقوه تبرأ منهم ويطلب البصريون طلحة فاذا لقيهم تبرأ منهم وعندما يئسوا ذهبوا جميعا الى سعد بن أبي وقاص فأبى تلقى الخلافة منهم ، ويقول القاسمي لا يصح ان يمر خبر كهذا من غير أن نعطيه حقه من التنبيه اليه فاذا صح أن الصحابة قد طمعوا في تولي الخلافة وأن كل واحد قد رأى نفسه أهلا لها وأن بعضهم او كلهم «ورم انفه» على حد تعبير أبي بكر حينما عهد بها الى عمر واذا كانت اصواتهم قد ارتفعت فيما بينهم حينما أجتمع أهل الشورى فهذا من طبيعة الحياة الشورية ولا حرج ان يتنافس على الخلافة - الاكفاء لها اما ان يتلقاها احد منهم عن غير الطريق التي رسمت في الأسلام ووضعت لها المبادىء والقواعد فهذا طمع في غير مطمع ويكفي هذا للتدليل على مبلغ ما

وصل اليه الصحابة من تفهم لمبدأ الشورى «أنتهى كلام القاسمي» .

وتأييدا لكلام القاسمي نقول ان علي بن أبي طالب الذي أبى تلقي الخلافة من الثوار قد قبل ان يتلقاها من كبار المهاجرين والانصار حين عرضوها عليه . لانهم في اعتقاده أهل الحل والعقد المؤهلين لاختيار الخليفة .

ولهذا السبب فأن عثمان بن عفان عندما جعل من عماله واقاربه مجلسا للشورى يرجع اليهم ويستشيرهم ولا يتخذ امرا بدون موافقتهم متجاهلا كبار المهاجرين والأنصار الممثلين الشرعيين للأمة الأسلامية آنذاك فأنه قد دفع الثمن غاليا بسبب تجاهله هذا اذ أن الرأي العام الأسلامي آنذاك لم يغفر له هذا الخطأ السياسي والدستوري وآلت النتيجة الى ما هو معروف .

وخلاصة الأمر أنه بالنسبة للعهد الراشدي أيام أبي بكر وعمر وعلي فقد كانت النظرية الأسلامية في الشورى متطابقة الى حد كبير مع الواقع الدستوري الذي ساد انئذ ولقد كانت الوسائل المتخذة لتحقيقها كافية بحد ذاتها لحاجات ذلك المجتمع ولاشك ان تلك الوسائل لا يمكن أن تكون كافية لحاجات مجتمع معاصر بلغت به التعقيدات الحضارية كل مبلغ .

قاعدة الشورى في الأنظمة السياسية بعد الراشدين وحتى سقوط الخلافة الاسلامية :

تمتد هذه الفترة منذ سقوط الخلافة الراشده سنة ٤١ هـ، وتولي معاويه الحكم عام الجماعة وحتى سقوط الخلافة العثمانية على يد مصطفى كمال اتاتورك سنة ١٩٢٤ . وتتميز هذه الفترة بظهور العديد من الأسر التي أسست ملكا عضوضا وحكمت العالم الأسلامي كالأسرة الأموية والأسرة العباسية والأسرة الفاطمية والأسرة العثمانية .

وأذا أردنا أن نعرف المدى الذى وصلت اليه هذه الدول من أخذها بقاعدة الشورى او طرحها جانبا فأننا نؤكد أن هذه الدول كانت سواء من حيث فصلها الدين عن السياسة حتى منذ زمن مبكر وبالتحديد منذ زمن معاوية الذى أتبع طرقا لا يقبلها الأسلام في اغتيال منافسيه او منافسي ابنه من بعده على الخلافة، ذلك الحاكم الذي أخذ البيعة لابنه بالقوة دون أن يأخذ برأى كبار الفقهاء في الأسلام انذاك كعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس.

لقد كانت القوة في يد معاوية وكان في يده من القوة ما يغنيه عن طلب مبايعة ابنه بالرضى او بالشورى وماذا يهمه طالما أنه فصل الدين عن السياسة واصبح هو في جانب وكبار فقهاء الأسلام في جانب.

ولو سار معاويه على نهج الخلفاء الراشدين الذين سبقوه لما كانت القوة دافعا له على اغتصاب حق الأمة الاسلامية آنذاك ذلك الحق المتمثل بأن يكون القرار المتخذ من قبل الحاكم هو قرار أولي الرأي فيها أو قرار أغلبيتهم على الأقل وأولي الرأي كما حددناهم هم الفقهاء وكبار القادة السياسيين.

بل لما اغتصب حقها في أن يكون ولي عهد المسلمين قد جاء نتيجة لرضا أولي الرأى فيهم واستشارتهم.

أذن أحدث معاوية في الاسلام ما لم يحدثه أحد قبله ويكفي انه جعل الخلافة وراثية قيصرية ويكفي أنه جعل موازنة الدولة تحت تصرفه يتصرف بها كيف يشاء دون حسيب او رقيب ولا سيما في استمالة قلوب مخاصميه بالمال وبعبارة عصرية في شراء ضمائر الناس.

كل هذا بعد ان كانت الموازنة -بيت المال- مفصولة عن أموال الخليفة في عهد الراشدين ولا تنفق الا في اوجه الصرف المحددة شرعا.

ويكفي ان معاوية كان يصدر قراراته حسبما يشاء ولاسيما السياسية منها ودون ان يأخذ برأي أحد ولم يبق الان يقول انا الدولة والدولة انا.

نعم لقد افترقت النظرية الاسلامية في الشورى عن الواقع الدستوري منذ عهد معاويه وعلى دربه سار كل من جاء بعده من أمويين اللهم ما عدا عمر بن عبدالعزيز ومن عباسيين ومن فاطميين ومن عثمانيين.

ولقد التصق في اذهان الكثيرين أن الخليفة في الأسلام هو انسان مستبد، وهو ظل الله على الارض وهو الصوت الذي لايجوز ان يعلو على صوته صوت. وان الناس ما هم الاآلات يحركها هذا الخليفة بكلمة ويقعدها باشارة.

ولو ان اي باحث منصف توخى الحقيقة لوجد أن كل هذه الصفات التي الصقت بالخليفة هي من الأسلام براء. وأن الخليفة ما هو الا موظف عام بينه وبين الأمة عقد البيعة فهو يتعهد بأن يعمل لما فيه مصلحة الدولة مطبقا في ذلك شريعة الله جملة وتفصيلا بكل قواعدها ومبادئها وتفرعاتها ومقابل ذلك له عليهم حق الطاعة فان اخل بالتزامه كان مفروضا عليهم من قبل الله أن يثوروا عليه وأن يخلعوه اذ أن أساس عقد البيعة هو الرضا من الجانبين الحاكم والأمة. والالماذا قال ابو بكر أيها الناس اطيعوني ما اطعت الله فان عصيته فلا طاعة لي عليكم؟

وفوق ذلك فالدليل الآخر يأتي من عمر بن الخطاب على أن أساس عقد البيعة هو الرضا وتبادل الالتزامات فلقد قال عمر وهو على المنبر أيها الناس من رأى في اعوجاجا فليقومه فانبرى له اعرابي بسيط يقول: والله يا عمر لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا فاستحسن عمر قول الاعرابي ولم ينكر احد من المسلمين على الاعرابي ذلك وكان كبار الفقهاء شاهدين على ذلك فكان اجماعا من فقهاء المسلمين على ان الخليفة الذي يخل بالتزامه

ويحيد عن طريق الصواب -من وجهة النظر الأسلامية تجب الثورة عليه من قبل الامة ولو بالسيوف. واما من حيث وجوب الرضا في بيعة الخلافة فعلينا ان نذكر ان بني العباس كانوا يأخذون البيعة من المسلمين فارضين عليهم أن يخلفوا بالطلاق على ان لا ينقضوا البيعة عندها أفتى مالك بن أنس بعدم جواز طلاق المكره وبأن المسلمين في حل من البيعة طالما أنهم اكرهوا عليها.

اننا نبحث قضية الخلافة لانها مرتبطة بشكل جوهري بقضية الشورى ولانه اذا سلمنا بان الخليفة او الحاكم ما هو الاموظف عام من قبل الامة سلمنا بان عليه التزامات لصالحها منها التزامه بالتمسك بقاعدة الشورى وعدم الخروج عليها.

هذا هو موقف الاسلام الصحيح من قضية الخلافة فلا كسروية ولا قيصرية بل انه من وجهة النظر الاسلامية تكون الأمة اثمة اذا لم تعاقب الحاكم الذي يطغى على حقوقها.

الم يقل رسول الله (ان من اعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) فاذا كانت الكلمة تشهر في وجه الحاكم الجائر هي من أعظم الجهاد فكيف بالثورة عليه من قبل الامة ومعاقبته؟

اذن الحاكم في الاسلام يجب ان يقوم بواجباته ومن أعظم الواجبات تطبيق اصول الشريعة وقواعدها ومن اعظم اصول الشريعة وقواعدها قاعدة الشورى والخليفة الذي يستبد برأيه ولا يهتم بآراء الأمة هو حاكم خالف مبدأ من مبادىء الشريعة واغتصب حقا من حقوقها فيستحق المحاسبة منها.

هذا عثمان بن عفان رغم انه خليفة راشدي ورغم أنه من المبشرين في الجنة فقد أرتكب بعض الاخطاء السياسية اثناء ممارسته للحكم وكان من أهمهاتوليتهاقاربه في مناصب الدولة وهنا رأى المسلمون أن عليهم واجبا تجاه الله يتمثل في الثورة على هذا الخليفة وكانت حجتهم أنه أخل بالتزامه وأنه غير وبدل.

ومع ذلك كله رأينا الخلفاء أمويين وعباسيين وفاطميين وعثمانيين يغتصبون حق الأمة باسم الأسلام فلا شورى بل ولاعدل ولا مساواة في معظم الأحيان وهم يقولون نحن ظل الله في الارض وابو بكر أول الخلفاء الراشدين يزجر من قال له يا خليفة الله.

وخلاصة الامر هو أن النظرية الاسلامية في الشورى لم تطبق التطبيق الصحيح منذ انقضاء دولة الراشدين وما السوابق الدستورية التي حدثت في العهود التالية لعهد الراشدين سوى افتئات على الاسلام واجتراء على حق الامة ولا يجوز بحال ان تعتبر محسوبة على الاسلام فالنظرية السياسية والدستورية الاسلامية شيء والواقع السياسي والدستوري الذي استمر كل تلك القرون شيء آخر.

قاعدة الشورى في الدول الاسلامية المعاصرة:

اولا: أريد أن اقول أن ما اعنيه بالدول الاسلامية المعاصرة هو تلك الدول التي تدين الاغلبية الساحقة من سكانها بالاسلام.

ثانيا: لقد شهد القرن العشرين انبثاق العديد من الدول الاسلامية بعد تحررها من الاستعمار الاوروبي والظاهرة الواضحة في هذه الدول انها منذ اللحظة الاولى لقيامها قد فصلت الدين عن السياسة بل لقد استمدت قوانينها من القوانين الغربية اللهم فيما عدا الاحوال الشخصية التي ما تزال في العديد من الدول الاسلامية تستمد من الشريعة الاسلامية.

واذا كان الأمر كذلك في الدول الاسلامية المعاصرة فلا يكون هناك مجال للبحث فيما اذا كانت قاعدة الشورى بمفهومها الاسلامي مطبقة في هذه الدول ام لا.

يقول عبدالحميد متولي في كتابة أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث «اننا اذا القينا نظرة على دساتير الدول الاسلامية المعاصرة فأننا نجدان غالبيتها قد اقتصرت على

ذلك النص الشهير «الاسلام دين الدولة الرسمي» وهو نص لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الأسلامية وما هو ألا بمثابة تحية لطيفة للعقيدة الدينية التي تدين بها الاغلبية كما ان هناك بعض دول أسلامية اخرى نصت دساتيرها على علمانية الدولة كما هو شأن دستور الجمهورية التركية سنة ١٩٦١، كما نلاحظ ان تلك الدساتير جميعا بما فيها تلك التي نص فيها على ان الاسلام دين الدولة قد وضعت من حيث صياغتها وتقسيمها وتبويبها على مثال دساتير الدول الغربية».

والآن بعد أن فرغنا من تحديد جوهر النظرية الأسلامية في الشورى ومن دراسة مدى انطباق النظرية على الواقع في المراحل التاريخية الدستورية الاسلامية نكون قد انهينا القسم الأول ونبدأ فورا بالقسم الثاني: إعمال قاعدة الشورى الأسلامية في مجتمع أسلامي معاصر.

الفصـــل الرابـــع

اعمال قاعدة الشورى الاسلامية

في دولة اسلامية معاصرة

أسلفنا أن الشريعة الاسلامية هي المبادىء والقواعد الثابتة وان الفقه الاسلامي هو حصيلة تطبيق هذه المبادىء والقواعد الثابتة على الواقع عبر العصور، وان النظرية الاسلامية في الشورى شيء والوسائل المفضية الى تحقيق هذه النظرية واقعا وعملا شيء آخر، ذلك أن النظرية الأسلامية في الشورى هي مبدأ من مبادىء الشريعة الثابتة وان الوسائل المفضية الى تحقيقها انما هى جزء من الفقه المتغير، والآن سوف نحاول ان نجيب على هذا السؤال : كيف يتسنى لدولة اسلامية معاصرة ان تعمل النظرية الاسلامية في الشورى كقاعدة من قواعد الحكم السياسي فيها ؟ هل يكتفى بالسوابق الدستورية التي سادت ايام الراشدين والتي لا يمكن ان تلبى حاجات هذه الدولة المعاصرة الكثيرة والمعقدة ؟

اننا نعتقد أن هذه الدولة المعاصرة تستطيع ان تتخذ من الوسائل بما يكفى حاجاتها وبما يحقق مبدأ الشورى الاسلامي في آن معا.

يقول المفكر سيد قطب في كتابه نحو مجتمع اسلامي ص ٥٦ «انه اذا كانت الشريعة قد جاءت بمبدأ عام فان الجزئيات التي تدخل ضمن هذا المبدأ تكون موضع الاجتهاد مع الاسترشاد بالسوابق التاريخية والاحكام الفقهية مجرد استرشاد على ان لا

تصدم الاحكام التي يتوصل اليها اى مبدأ آخر من مبادىء الأسلام الاساسية ولا اصلا من اصوله التشريعية .

كما أننا هنا لا بد ان نؤكد على ان الاسلام لا يمنع ابناءه من الاستفادة من التجارب البشرية الاخرى كما أكد ذلك الامام محمد عبده والمفكر سيد قطب وغيرهما . والمقتبس من تجارب الأمم الأخرى أنما يصبح بعد تكييفه أسلاميا جزءا من الفقه الأسلامي ذاته لانه انما يدخل من باب المصلحة العامة المشروعة والجدية والتي هي أحد أهم مصادر الفقه الأسلامي .

وكنا قد ذكرنا فيما تقدم ايضا جوهر النظرية الأسلامية في الشورى وحددناها على النحو التالي :

١ ـ الحاكم في الدولة الأسلامية ملزم بالاستشارة .
٢ ـ الحاكم في الدولة الأسلامية انما يلتزم بمشاورة أهل الشورى أو أهل الحل والعقد من الأمة .
٣ ـ الحاكم في الدولة الأسلامية ملزم برأي الأغلبية أيؤ غلبية أهل الشورى أو أهل الحل والعقد .

٤ ـ أن سلطة تقدير ما اذا كان الأجر جديرا بالمشاورة أم لا هي عائدة الى كل من الحاكم وأهل الشورى .

اذن فالوسائل التي يجب على الأمة أتباعها يجب أن تؤدى الى تحقيق هذا الجوهر في أي مجتمع أسلامي وفي أي عصر .

واذا تعمقنا جديا في جوهر النظرية الأسلامية في الشورى لقلنا انها تنتج مبدأ فصل السلطات . لماذا؟ لأنه ليس هناك تفرد ولا استئثار من قبل اي فرد أو أية هيئة أو اية سلطة بمقدرات الامة وفقا للمفهوم الأسلامي للشورى ، فهناك حاكم وهناك أهل الشورى وحسبما قال عمر بن الخطاب كما ذكرنا فان من يقوم بهذا الأمر أي الحاكم أنما هو تبع لأهل الرأي من الأمة أي لاهل الشورى ، أي أنه وفقا لمبدأ الشورى الاسلامى يجب ان تكون

هناك سلطة تنفيذية يتولاها الحاكم وسلطة تشريعية يتولاها أهل الشورى.

أننا نحاول ان نبحث عن الوسائل التي تحقق النظرية الاسلامية في الشورى معتمدين في ذلك على وجوب الانتفاع بالتجارب البشرية الاخرى بعد تكييفها أسلاميا وصيرورتها جزءا من الفقه الأسلامي عن طريق المصلحة العامة والمشروعة والجدية كمصدر من مصادر الفقه الاسلامي، ويدعم رأينا هذا ما يشبه الاجماع من قبل المفكرين المعاصرين على وجوب الاستفادة من التجارب البشرية الأخرى من أجل تحقيق قاعدة الشورى الأسلامية في أى مجتمع أسلامي معاصر يريد ان يجعل الشريعة الاسلامية دستورا سياسيا واجتماعيا له.

الفصل الخامس

اعمال قاعدة الشورى

في مجال السلطة التنفيذية

اعمال قاعدة الشورى في طريقة تولي الأمام أو الحاكم لمنصبه :

كان الخليفة الراشدي يتولى منصب الخلافة عن طريق ترشيح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد ثم بعد ذلك تأتي مبايعته من قبل من كان حاضرا بالمدينة من المسلمين . ولا أزعم أن المسلمين في كل الامصار كانوا يأتون الى المدينة لمبايعة الخليفة بعد ترشيح أهل الشورى له لان صعوبة الاتصالات ربما كانت تقف حائلا يحول دون ذلك ، ومع ذلك فان الحسن بن علي اشار على والده علي بن أبي طالب بأن لايقبل تولي الخلافة الااذا حضر على الأقل زعماء الامصار لمبايعته من كل انحاء الدولة الاسلامية . وهناك من يقول ان الحسن بن علي كان يرى ان يتم اختيار الخليفة بناء على مبايعة جميع المسلمين في كل الامصار ، وهذا ما يجعل تولي الخليفة لمنصبه شبيها لتولي رئيس الجمهورية لمنصبه عن طريق الاقتراع العام في أى نظام جمهوري معاصر .

وذهب بعض الباحثين الى ان البيعة في الأصطلاح السياسي وكما طبقت أيام الخلفاء الراشدين عقد ثنائي الطرف الخليفة طرفه الاول والأمة طرفه الثاني ولابد فيها من تحقق شروط اصلية حتى تكون مشروعة وأنما نريد من لفظ مشروعة انها منطبقة على

احكام الشريعة بالمفهوم الذي أراده فقهاء الحقوق الدستورية في الاسلام، كما نريد من هذا اللفظ ما يراد منه في هذه الايام من حيث انطباقه على صحة التمثيل.

اول هذه الشروط: هو التزام الخليفة باحكام الكتاب والسنة وتعهده بتطبيق جميع الاوامر والنواهي الواردة فيهما فان ابو بكر اول من سن ذلك في خطابه الشهير «اطيعوني ما اطعت الله فيكم وتبعه عمر في أول خطبة له فقال: «فورب الكعبة لاحملن العرب على الطريق». ولما وقف عبدالرحمن بن عوف على المنبر ودعا عثمان للمبايعة قال له: «اتبايعنى على الكتاب والسنة وسيرة الشيخين؟ وكان علي بن ابى طالب اوضح الخلفاء في هذا المعنى اذ أنه عندما قال له ربيعة بن أبي شداد: بايع على كتاب الله وسنة رسوله وسنة ابي بكر وعمر، فقال له على: ويلك لو ان ابا بكر وعمر عملا بغير كتاب الله وسنة رسوله لم يكونا على الحق. ان التزام الحاكم بالتقيد باحكام الكتاب والسنة يشابهه في هذه الايام اليمين الدستورية التي يحلفها الرؤساء والملوك حين تولي سلطاتهم وهو في رأيي سابقة دستورية اسلامية تقيد بها الخلفاء الراشدون الاربعة وكان حريا ان يتقيد بها من جاء بعدهم.

ثاني هذه الشروط: هو ان تتوافر الحرية الكاملة للامة في البيعة وان لايكون فيها اي نوع من انواع الضغط والاكراه وان لا يشوبها اي عامل من العوامل التي تفسدها او تبطلها سواء اكان ذلك العامل نفسيا او خلقيا او اغراء بمنصب او موعده بمال او ما ماثل ذلك من الاسباب التى تجعل البيعة باطلة من اساسها ولا يترتب عليها اي حكم فاذا ما توفر جو الحرية التي يستطاع معها التعبير عن الرأي الحقيقي كما جرى في بيعة الخلفاء الراشدين كانت البيعة صحيحة والا كانت اخضاعا للاعناق كما جرى في اخضاع معاوية الامة على مبايعة يزيد.

ثالث هذه الشروط: المعارضة ذلك بأنه اذا ما توافرت الحرية كانت المعارضة من نتائجها الطبيعية. واذا فقدت المعارضة كان الحكم مطلقا لااثر للشورى فيه ولهذا رأينا معارضة قامت في وجه خلافة ابي بكر واخرى قامت في وجه خلافة عمر لكن ابا بكر تغلب عليها بالاقناع، اما المعارضة التي قامت في وجه علي بن ابي طالب فتلك لها ظروف سياسية اخرى معروفة بعيدة عن روح الاسلام.

واذا تحققت هذه الشروط الثلاثة وبادر الناس الى البيعة على اساسها انعقدت الخلافة الانعقاد الشرعي الذي اراده الله بقوله «وامرهم شورى بينهم».

وخلاصة القول ان البيعة المرادة بالشرع انتخاب حقيقي يعبر فيها الناس عن اختيارهم شخص الخليفة الذي سيتولى امورهم وطبيعي ان يلتزم المبايعون بالطاعة ما التزم الخليفة باحكام الدين وتقيد بها.

كما أنه من الطبيعي ان الاكثرية هي التي تقرر شخص الحاكم الذي تنتخبه وللاقلية ان تعارض او تمتنع عن التصويت وقد وقع هذا في بيعة أبي بكر واعتبرت بيعته صحيحة ومارس سلطات الخليفة بالاستناد عليها.

والحقيقة انه بالاستناد الى الكيفية التي تولى بها ابو بكر وعمر وعثمان وعلي الخلافة مما لا يتسع هذا الكتاب لتحليله وبالاستناد الى تحليل القاسمي المتقدم وبالاستناد الى روح الشورى وحكمتها وبالاستناد الى مبدأ الانتفاع بالتجارب الانسانية الاخرى المتقدم استطيع القول ان تولي الحاكم في الدولة الاسلامية المعاصرة انما يتم على النحو التالي:

١ - مرشحون يرشحون انفسهم لمنصب الحاكم بحيث تتوافر فيهم صفات محددة كالعدالة الجامعة لشروطها والكفاءة الجسدية لتولي هذا المنصب وكذلك المذكورة اذا اجمعت كل الفرق

الاسلامية على وجوب ان يكون الحاكم رجلا اللهم ما عدا الخوارج الشبيبية .

٢-كل مرشح يجب عليه ان يقدم برنامجه الانتخابي ومن الطبيعي ان يتصدر برنامجه الانتخابي التزامه باحترام الدستور ودستور الدولة الاسلامية في الاساس هو كتاب الله وسنة رسوله .

٣-مجلس الشورى الاسلامي يرشح عن طريق الاغلبية البسيطة احد هؤلاء المرشحين لتولي منصب الحاكم فاذا لم تحقق هذه الاغلبية منذ المرة الاولى يعاد الاقتراع ثانية بين اكثر اثنين من حيث الاصوات التي حصلا عليها في المرة الاولى بحيث سيحصل احدهما على الاغلبية في المرة الثانية حتما .

٤-يجب ان يعرض مرشح مجلس الشورى على الشعب السياسي في الدولة الاسلامية وفق المفهوم الذي سنحدده لهذا الشعب السياسي فيما بعد فاذا وافق الشعب المسلم على مرشح مجلس الشورى بالأغلبية البسيطة انعقدت البيعة . والا فلا لأن الشعب المسلم يجب ان يملك حق الفيتو على مرشح مجلس الشورى الاسلامي وفي حالة ممارسته لحقه في الفيتو على مرشح مجلس الشورى يجب ان يعاد الترشيح ثانية مع استبعاد المرشح الذي رفضه الشعب المسلم .

٥-يجب أن تجري العملية الانتخابية من قبل مجلس الشورى وكذلك عملية الاستفتاء على مرشح مجلس الشورى في جو من الحرية الكاملة ويجب ان يتاح للمعارضة ممارسة نشاطها بكل حرية طبعا ، فاذا ما توفرت هذه الخطوات ووافق الشعب على مرشح مجلس الشورى انعقدت البيعة له ونتج عن هذه البيعة التزام الحاكم بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله والتزام الامة بالطاعة فاذا اخل الحاكم بالتزامه حق للأمة خلعه ولكن الذي يمارس هذا الحق نيابة عن الامة هو مجلس الشورى لان اخلال

الحاكم بكتاب الله او سنة رسوله هو بمثابة خرق الدستور الذي يبرر في غالبية دساتير الدول الحديثة عزل الرئيس ومحاكمته.

اعمال قاعدة الشورى في العلاقة بين الحاكم والوزارة :

عني علماء السياسة الشرعية والمؤلفون في الاحكام السلطانية بموضوع الوزارة وجاءوا بهذا المبحث بعد الامامة مباشرة كما انهم تصدوا لبحث شرعية هذه الوزارة : يقول الفراء ص ١٣ «اما تقليد الوزارة فجائز لما حكاه الله تعالى عن نبيه موسى عليه السلام « واجعل لي وزيرا من اهلي ، هارون اخي ، اشدد به ازري ، واشركه في امري » واذا جاز ذلك في النبوة كان في الامامة اجوز .

وأما الماوردي فقال ص ٢٢ «وليس يمتنع جواز هذه الوزارة لقول الله تعالى حكاية عن نبيه موسى «واجعل لي وزيرا من اهلي فاذا جاز ذلك في النبوة كان في الامامة اجوز» هذا هو وجه التدليل الشرعي الذي ذهب اليه الفقيهان وهو واحد كما رأينا غير انهما اوردا تعليلا عقليا اضافة الى التدليل الشرعي قالا فيه .. «لان ما وكل الى الامام من تدبير الامة لايقدر على مباشرته جميعه الا بالاستنابه ونيابة الوزير المشارك له اي للامام في التدبير اصح في تنفيذ الامور من تفرده بها يستظهر به على نفسه ويكون ابعد من الزلل وامنع من الخلل ..

ان علماء السياسة الشرعية عندما درسوا الوزارة انما درسوها على ضوء الواقع الذي كان يجري ايام الخلافه العباسية حيث يدلنا التاريخ على أن منصب الوزارة قد أستحدث بصورة رسمية عام ١٣٢ هـ وهو عام تولي بني العباس الحكم أذ أن الواقع وتشعب الحاجات هو الذي جعل العباسيين يستحدثون منصب الوزارة وهو الذي جعل فقهاء السياسة الشرعية يقومون بتبرير هذا المنصب من الناحية الاسلامية ويحاولون رسم نطاق

لعمل الوزارة ولعلاقتها بالامام على ضوء هذا الواقع .

ولما كانت السوابق العملية الدستورية التي جرت أيام الراشدين هي غير ملزمة لنا في الاسلام فكيف بالسوابق التي جرت أيام العباسيين ؟

لذلك فان كيفية تكوين الوزارة في أية دولة أسلامية معاصرة وكذلك علاقة هذه الوزارة بالحاكم ليس لها صورة مرسومة في الشريعة الاسلامية وأنما تركت للمجتمع الاسلامي يحددها حسب درجة رقيه وتشعب حاجاته .

فقد يرى المجتمع الاسلامي في دستوره أن تشارك الوزارة الحاكم في أعبائه وعلى ضوء ما قاله الماوردي وعلى ضوء الواقع الذي كان يجري أيام العباسيين وبذلك لايجري أبرام أي أمر من شؤون السلطة التنفيذية الابعد التصويت عليه من قبل الوزارة اللهم ما عدا صلاحيات محددة تكون لهذا الحاكم دون الوزارة وهذا ما يتوافق الى حد بعيد مع النظام البرلماني .

او قد يرى المجتمع الاسلامي أن يكون الوزراء مجرد مستشارين للحاكم بحيث لايجري تصويت على أمر من الأمور واذا جرى فأنما هو مجرد أستطلاع من قبل الحاكم لآراء هؤلاء الوزراء بحيث يملك الحاكم ان يستقل برأيه دون ان يلزم بآراء هؤلاء الوزراء حتى ولو اجمعوا على رأي معين وهو ما يتوافق الى حد بعيد مع النظام الرئاسي .

والحقيقة انه وعلى ضوء روح الشورى الاسلامية فانه يجب أن تشارك الوزارة الحاكم في القيام بأعباء الوظيفة التنفيذية كما ذهب اليه الفقيهان الماوردي والفراء بحيث لاينفذ اي عمل الابعد التصويت والموافقة عليه من قبل الوزارة اللهم ما عدا اعمال محددة يستقل بها الحاكم دون الوزارة كتعين رئيس للوزراء مثلا .

اعمال قاعدة الشورى في الوظيفة الأدارية

اما عن أعمال قاعدة الشورى في الوظيفة التنفيذية فقد تحدثنا أنه انسجاما مع روح الشورى الأسلامية فانه يجب أن تشارك الوزارة الحاكم في القيام بأعباء الوظيفة التنفيذية حتى لا يكون هناك استبداد ولاتفرد في أية ناحية من نواحي الحكم وبحيث لاينفذ أي عمل كقاعدة عامة ألابعد التصويت عليه من قبل الوزارة وهذا ما يشبه وزارة التفويض التي كانت قائمة أيام الخلافة العباسية.

اما في مجال الوظيفة الأدارية فقد رأى الفقهاء أن وزارة التنفيذ تشبه ما نطلق عليه اليوم بالوظيفة الأدارية لان وزير التنفيذ ليس له أن يشارك في شؤون الحكم وكذلك الوظيفة الأدارية لا تعنى بشؤون الحكم ولأن وزير التنفيذ من أعماله القيام بمَهمة معينة وأنه كما يقول الماوردي ص ٢٥ والفراء ص ٥ وسيط بين الحاكم وبين الرعية، وكذلك الوظيفة الأدارية انما هي تنفيذ القوانين والمراسيم.

ومهما يكن الأمر فالدولة الأسلامية في العصر الحاضر غير ملزمة بتجارب الراشدين فكيف بالعباسيين؟ ان اعمال روح الشورى الأسلامية يقتضي من الأدارة لاسيما وانها في التحليل المعاصر للأمور اصبحت تتمتع بصلاحيات وسلطة تقديرية - ان لا تستبد في الأمور على الناس بل يجب عليها أن تتحاور وتتشاور - ولا سيما في الأمور الأقتصادية - مع الذين يعنيهم قرارَها بحيث يكون القرار الأداري الذي يصدر في النهاية تكريسا لنتيجة هذه المحاورة والأستشارات وبذلك تنفذ روح الشورى الى أعماق المجتمع الأسلامي حتى لايكون هناك استبداد ولاظلم في أي ناحية من نواحي هذا المجتمع.

الفصل السادس

إعمال قاعدة الشورى في نطاق السلطة التشريعية

ان من جوهر النظرية الأسلامية في الشورى أن يقوم الى جانب الحاكم مجلس للشورى يتولى الوظيفة التشريعية وبحيث يكون الحاكم تبعا لتفسير عبارة عمر بن الخطاب (الحاكم تبع لاولى رأى الامة) منفذا للقرارات التي يصدرها هذا المجلس، ان أية دولة اسلامية تريد تطبيق الشريعة الأسلامية يكون بمقدورها أن تستفيد من تجارب الأمم الأخرى في حدود الشريعة الاسلامية اذا قضت المصلحة العامة الجدية المشروعة ذلك وأنها بالتالي تستطيع أن تقتبس النظام النيابي مثلا في حدود القواعد والمبادىء الثابته التي نصت عليها هذه الشريعة.

ولا يمكن اسناد الوظيفة التشريعية الى الفقهاء المسلمين فحسب ومن ناحية اخرى لا يمكن قصر الوظيفة التشريعية على نواب ينتخبون من الشعب مباشرة.

ولابد من أن يقوم بالوظيفة التشريعية في تلك الدولة مجلسان احدهما هو مجلس النواب والثاني هو مجلس الفقهاء ويشكلون معا مجلس الشورى الاسلامي الذي يقابل البرلمان.

مجلس النواب:

نعني بمجلس النواب ذلك المجلس الذي انتخب اعضاءوه من بين صفوف الأمة الأسلاميه ومن سائر طبقاتها وعند الحديث عن مجلس النواب باعتباره احد المجلسين اللذين يتوليان الوظيفة

التشريعية فانه لا بد من التعرض للأمور التالية :

اولا: طريقة تكوين مجلس النواب :

لا شك انه في النظام الأسلامي يمكن أن ينتخب النواب عن طريق الأقتراع العام المباشر السري ذلك أن هذه الطريقة في اختيار النواب لا تعارض أي مبدأ من مبادىء الأسلام كما ان البشرية لم تتوصل الى هذه الطريقة الابعد كفاح مرير فلا يمكن ان نعود بالأمة الأسلامية الى الوراء .

ويرى البعض عدم الأخذ بالأقتراع العام في ظل النظام الاسلامي معللين رأيهم بأن عامة الناس هم من الغوغاء ومستشهدين بقول ابن عباس عن العامة (انهم ما اجتمعوا الاضروا وما تفرقوا الا نفعوا) ولكن اصحاب هذا الرأي يقولون انه اذا اقتضت المصلحة الأخذ بنظام الاقتراع العام فليس ثمة ما يحول دون الاخذ به

وهنا نحب ان نتساءل انه اذا كان الاخذ بنظام الاقتراع العام صائبا فلماذا كان الخلفاء يفتحون أيديهم للعامة من أجل المبايعة ؟ كما نضيف ان الرسول قد ساوى بين المسلمين في الحقوق كافة عندما قال (المسلمون سواسية كأسنان المشط) .

اذن الاسلام أقر المساواة بين أفراد الأمة الأسلامية وتفريعا على ذلك فأن الأقتراع يجب أن يكون عاما حتى تتحقق هذه المساواة .

وتأسيسا على ما سبق فكل مواطن في الدولة الأسلامية يحوز العقل والبلوغ والأسلام والعدالة يملك الحق بأن ينتخب دون تمييز بين هذا وذاك بسبب علم او ثروة او جاه .

اما أن يكون الاقتراع مباشرا وسريا فهو ما تفرضه المصلحة العامة المشروعة انطلاقا من طبيعة التقدم البشري .

لكن قضية المرأة تثور هنا ، اذ هل يحق للمرأة أن تشارك في إنتخاب الأعضاء ؟

تدلنا السوابق التاريخية الدستورية الاسلامية على ان المرأة المسلمة كانت تشارك في بعض نواحي الحياة العامة دونما استنكار من الرسول أو من صحبه من بعده بل أن أبا بكر الصديق طلب من فاطمة بنت محمد أن تبايعه بالخلافة . وعدم الاستنكار أقرار فمثلا كانت المرأة تشارك في الحرب في عهد الرسول وبما أن الحرب ناحية عامة في حياة الامة فبالقياس يجوز للمرأة ان تشترك في نواحي الحياة الاجتماعية الاخرى طالما أنه لايوجد نص يمنعها من ذلك إذن فتأسيسا على ما سبق وفي ضوء الظروف والتطورات المعاصرة وفي ضوء غياب النص يكون للمرأة المسلمة البالغة العاقله المشهود لها بالعدالة الحق بالانتخاب .

وهنا ايضا تثور قضية غير المسلم وهل يملك حق الانتخاب ؟

لا مفر من الاعتراف بأنه لايجوز أن يقترع لأختيار النواب في ظل اي نظام أسلامي ذلك أن جميع السوابق الدستورية والسياسية الأسلامية لا تعترف له بما يشبه هذا الحق فمثلا البيعة التي كانت تتم للخلفاء لم يكن الذميون يشاركون فيها مهما علت منزلتهم الاجتماعية .

كما أنه اذا عرفنا أن الهدف الأساسي من قيام الدولة في المفهوم الأسلامي هو تحقيق أرادة الله المتمثلة في تطبيق الشريعة الأسلامية والوظيفة الأساسية لمجلس النواب بالتالي هي تمثيل أرادة الأمة الأسلامية في تطبيق الشريعة الأسلامية والمفروض وفقا للنظرية الأسلامية أنه عندما يدلي المواطنون باصواتهم أنما يعبرون عن ارادة الله في تطبيق الشريعة الاسلامية ولايتصور ذلك من غير المسلم الذي لا يمكن ان تنصرف أرادته الى تطبيق هذه الشريعة وعليه فلو قلنا انه يحق للذمي المشاركة في الحياة السياسية للأمة الأسلامية فأن ذلك يتعارض مع الأصول الأسلامية .

وفي كل هذا نفترض بالطبع أن الأمة افصحت عن ارادتها في تطبيق شريعة الله عن طريق انبثاق لجنة وضعت مشروعا للدستور الاسلامي وان هذا المشروع قد طرح على الامة وان الامة قدوافقت عليه .

اذن ففي الدولة الاسلامية شعب سياسي وشعب اجتماعي والشعب السياسي هو الشعب العامل وهو المسلمون وحدهم :

ثانيا : شروط العضوية في مجلس النواب الاسلامي :

من المعلوم انه لا يجوز في اي نظام سياسي أن يفتح باب العضوية لمجلس النواب لمن أراد بل لابد من توافر شروط خاصة لهذه العضوية وبالتالي فالنظام السياسي الاسلامي لا يمكن أن يخرج عن هذه القاعده ،والشروط التي يمكن اشتراطها في المرشح لعضوية مجلس النواب الاسلامي يمكن تفريعها الى نوعين :

١ - الشروط العامة التي ذكرناها فيما تقدم والتي يشترط توافرها في المرشح لعضوية مجلس الشورى الأسلامي بمجلسيه ولدى تطبيق هذه الشروط على المرشح لعضوية مجلس النواب نجد أنها العدالة والكفاءة العقلية والنزاهة .

٢ - الشروط التي تبررها المصلحة العامة للدولة الأسلامية وهي شروط يعتمد في تقديرها على حاجات الأمة الأسلامية حسبما تراه من مصلحتها كشرط السن مثلا اذ قد تشترط سن معينة ولنفرض أنها ثلاثون سنة وذلك على أساس أنه كلما تقدمت السن في الشخص كلما كانت تجاربه انضج في الحياة وكلما كان أقدر على تحمل المسؤولية ، كذلك قد يشترط فيه مثلا المقدرة الجسمانية على مزاولة المسؤولية . .الخ . على أن هناك قضية دقيقة تثير اهتمامنا وهي قضية المرأة أذ هل يجوز لها أن ترشح نفسها لعضوية مجلس النواب الاسلامي ؟

الحقيقة أنه اذا نظرنا الى آراء الفرق الأسلامية فأننا نجدها

قد منعت المرأة من الولاية العامة بالاستناد (الى الحديث النبوي)، «ما افلح قوم ولو عليهم امرأة» وقد شذ عن هذه القاعده الخوارج الشبيبية الذين جوزوا حتى امامة المرأة، وبما ان تمثيل الامة هو نوع من الولاية العامة فان المرأة لذلك ممنوعة من دخول المجلس النيابي كما يمضي غالبية المفكرين المعاصرين في هذا الاتجاه على أساس ان دخول المرأة لمجلس الشورى الاسلامي يتعارض مع النص الصريح كما ان السوابق الدستورية تثبت ان المرأة ما كانت تتولى امرا فيه ولاية عامة على المسلمين (ان السوابق الدستورية تثبت ان المرأة ما كانت تتولى امرا فيه ولاية عامة على المسلمين) غير ان الماوردي رأى انه يجوز لغير المسلم تولي الوظيفة الادارية (وزارة التنفيذ في اصطلاحه) ولكن لايجوز للمرأة تولي هذه الوظيفة (على أن المفكرين المعاصرين وبوعي منهم لتقدمية هذا العصر يتساءلون كيف يتسنى للمرأة أن تحافظ على حقوقها في ظل أي نظام أسلامي طالما أن الأسلام يمنعها من ترشيح نفسها للبرلمان وبالتالي دخولها فيه؟ويجيبون على هذا بالنسبة لمن جوز لها حق الانتخاب -أنه بما أن الأسلام قد أعطاها حق الأنتخاب فأنه ينتج عن ذلك أن النساء بامكانهن أنتخاب الرجال الذين يعلنون في برامجهم الانتخابية حرصهم الواضح على حقوق المرأة والمرأة نصف المجتمع وبأمكانها ان تلعب دورا رئيسيا في اختيار نوابها المفضلين.

على أن التحليل العميق للمسألة قد يجعلنا نخرج بنتيجة مؤداها ان الاسلام لا يحرم المرأة من عضوية مجلس الشورى الإسلامي. لماذا؟ لأن الحديث الذي يستندون اليه قيل بمناسبة معينه هي أن كسرى فارس مات فولى قومه ابنته عليهم فلما بلغ ذلك الرسول قال هذا القول لان سفير الرسول الى كسرى قد أسيئت معاملته كما هو معلوم في كتب السيرة فيحتمل اذن أن الذي دفع الرسول الى هذا القول هو كرهه للفرس وتمنيه لهم عدم الفلاح بسبب اساءتهم لسفيره لأنه يريد أن يعم الحكم على كل قوم

ولوا أمورهم امرأة، خاصة وأن علماء اصول الفقه قد وضعوا قواعد للاستدلال منها أن العبرة بخصوص السبب لالعموم اللفظ أي أن الحكم الوارد في الحديث النبوي لايتعدى الواقعة التي قيل بناء عليها فاذا جاء لفظ الحديث عاما فلا يعني هذا ان يكون حكمه ايضا عاما وينبني على هذا أن الحديث لاينهض حجة في منع المرأة من الولاية العامة واذا كان هناك من يحتج على ان المرأة ممنوعة من الامامة فى الصلاة لذا لا تجوز ولايتها قلنا ان هذا قياس مع الفارق لان أصل القياس علته دينية وفرع القياس علته سياسية، ومن المفكرين المعاصرين (من يقول بأن من حق المرأة في الشريعة الاسلامية أن تتولى جميع أعمال الدولة وفي طليعة هؤلاء محمد عزة دروزه الذي قال ما خلاصته ان القرآن يقرر مشاركة المرأة والرجل في كيان الدولة والمجتمع على حد سواء ومن جملة ذلك الحياة النيابية وغير النيابية والتنظيمات الوطنية والكفاحية . .الخ) .

كما يقول أنه اذا كانت المرأة في القرون الاسلامية الاولى لم تشترك في شؤون الدولة على نطاق واسع فمرد هذا الى طبيعة الحياة الاجتماعية وليس من شأنه ان يعطل الاحكام الاسلامية .

ومن رأي محمد عزه دروزه كذلك الدكتور ظافر القاسمي في كتابه نظام الحكم فى الشريعه والتاريخ الاسلامى حيث يرى أن المرأة في التاريخ الاسلامي قد تولت حتى رئاسة القوم رئاسة فعليه بحيث كانت المرجع الاول والاخير في الشؤون الدينية والسياسية ويرى ان اوضح مثال على ذلك عائشة والتي اخذنا عنها شيئا كثيرا من الدين الاسلامي ولو كانت ترى ان المرأة غير مؤهلة شرعيا لتولي هذه الرئاسة لما قبلت بأن تقوم بهذا الدور بل ان رسل علي اليها كانوا يبحثون معها الامور السياسية قبل ان يتحادثوا مع طلحة والزبير مما يدل فعلا على هذه الرئاسة الفعلية .

ورغم أن اغلبية الفكرين حتى المعاصرين منهم وجميع الفرق الأسلامية عدا الخوارج الشبيبيه ينكرون ولاية المرأة العامة على شؤون المسلمين (فأنني أميل الى القول بأن المرأة في الاسلام مؤهلة لدخول مجلس الشورى الاسلامي).

اما القضية الثانية: وهي قضية غير المسلم فنقول ايضا أن الفقهاء المسلمين والمفكرين المعاصرين يمنعون الذمي من أن يرشح نفسه لعضوية مجلس النواب الاسلامي على أساس أنه ممنوع من الولاية العامة على شؤون المسلمين كما منعوه من حق الانتخاب كما ذكرنا. وعلى هذا الأساس فأن الشعب السياسي في أية دولة تتخذ الشريعة الاسلامية منهاجا أجتماعيا ونظام حكم لها أنما ينحصر في المسلمين فقط. ولكن من المعروف أن هناك الشعب الاجتماعي اي انه لابد من طوائف غير اسلاميه في المجتمع الاسلامي وهم المصطلح على تسميتهم بالذميين فكيف تصان حقوقهم في ظل هذا النظام الاسلامي وقد حرموا من حق الانتخاب ومن حق العضوية ؟ نستطيع القول ان الشريعة الاسلامية تعطيهم من الحقوق ما يمكن ان يشكل بتعبير اليوم الحقوق والحريات الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية ودليلنا على ذلك قول الرسول (من اذى ذميا فانا خصمه) وقول الله تعالى: (ان تبروهم وتقسطوا اليهم) والمبدأ الفقهي العام (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) والتطبيقات القانونية في التاريخ الاسلامي أثبتت أن غير المسلمين من الذميين كانوا يملكون ذات الحقوق - عدا الحقوق السياسية - التي كان يملكها المسلمون، كما أن حقوق هؤلاء الذميين تشكل جزءا من النظام الاسلامي بحيث لايجوز لاحد او لهيئة حتى لو كانت مجلس الشورى ان تشرع بما ينتقص من هذه الحقوق والا فتكون قد خالفت النصوص والمبادىء الشرعية (النظام العام الاسلامي).

بالاضافه الى ذلك فأنه يمكن أن تكلف الطوائف غير الاسلامية بانتخاب هيئات خاصة تتولى حق تمثيلها ويمكن أن تدخل

مجلس النواب بصفة اعضاء مراقبين وتكون لها مهمة استشارية في الدولة بكل ما يتعلق بالامور التي تمس شؤون هذه الطائفه او تلك بصفة مباشرة .

والحق ان مشكلة الذمي مشكلة معقده في النظام الأسلامي ذلك أن التقدم البشري قد فرض التساوي في الحقوق السياسية بين كافة فئات المواطنين كما ان مسألة الهيئات الممثلة للطوائف والطائفية كلها قد أنهكت الشرق العربي على مدار تاريخه الاسلامي لذلك فان فقهاء المسلمين في العصر الحاضر مطالبون بايجاد مخرج لهذه المسألة يجنب الشرق مساوىء الطائفية حتى اذا ما اعتمدت الشريعة نظاما سياسيا واجتماعيا في دولة اسلامية ما امكن لهذه الدولة ان تجد الحل المناسب ، علما بأنه ليس هناك نص قاطع يحرم الذمي من المشاركة في الحياة السياسية نهائيا بل هناك المبدء الاساسي ، (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) وكذلك الآية (لا ينهاكم الله ...) كما أن الماوردي يمنع المرأة من وزارة التنفيذ (الوظيفة الادارية) ويجيزها للذمي كما أن عمر بن الخطاب لم يكن يأخذ الجزية من نصارى تغلب لانهم عرب افلا يمكن أذن أن يسمح للذميين بدخول مجلس النواب وبالمشاركه في الانتخابات التي تجري لانتخاب اعضائه دون ان يسمح لهم بدخول مجلس الفقهاء بالطبع وحيث يقف مجلس الفقهاء في مواجهة اي حركة قد تبدر من مجلس النواب بتأثير اعضاءه الذميين بعيدا عن الاسلام وذلك دون اللجوء الى هيئات طائفية عانى منها الشرق العربي طويلا ؟

خاصة وان الجنسية الأسلامية تمنح للمسلم والذمي على حد سواء وربما يكون في نظام المجلسين هذا حل لهذه المشكلة حيث نضمن عدم انحراف مجلس النواب عن تعاليم الاسلام لرقابة مجلس الفقهاء عليه من جهة وحيث نضمن دخول الذميين في مجلس النواب من جهة اخرى .

ثالثا : كيفية اعمال قاعدة الشورى في مجلس النواب :

كنا قد توصلنا في الصفحات السابقة الى ان الذي يلزم الحاكم في الاسلام هو رأي اغلبية مجلس الشورى الاسلامي وبالتالي فان القرار المتخذ لا يجوز ان يكون وليد ارادة واحدة بل يجب أن يكون وليد رأي الاغلبية في مجلس النواب لا وليد رأي عضو بارز أو رأي أقلية من الاعضاء البارزين وهكذا فانه اذا احيل مشروع القانون من قبل الحكومة الى المجلس او تقدم عدد من النواب بمشروع قانون ما فانه يكون لكل نائب الحق في مناقشة هذا المشروع بالطريقة التي يشاء ثم يتحاور النواب ويتناقشون ويتشاورون بكل حرية ثم يصوتون على هذا المشروع بحرية ايضا فاذا وقفت الاغلبية البسيطة الى جانبه، رجح رأيها وصدر القرار وكأنه صادر من مجلس النواب برمته.

ولابد هنا من الانتفاع بالتجارب الاخرى لذلك قد ترى الامة في دستورها أنه في بعض المسائل المهمة كتعديل الدستور قد يشترط اغلبية موصوفه واعني بتعديل الدستور تعديل الاحكام الفقهية التي دخلته لامبادىء الشريعة وقواعدها الثابتة اذ ان الثانية لا يجوز المساس بها لانها في نظر الاسلام خالدة أما الأحكام الفقهية فهي متغيرة وتخضع للتعديل لان الفقه متغير كما قلنا أما الشريعة فثابته.

مجلس الفقهاء

قلنا أن مجلس الفقهاء هو أحد المجلسين اللذين يتوليان الوظيفة التشريعية في الدولة الاسلامية المعاصرة اما طريقة تكوين مجلس الفقهاء فلا بد من الانتباه الى أن مجلس الفقهاء هو الآخر يجدر به ان يكون مجلسا منتخبا من الشعب مباشرة وهذا بنظري أضمن وأفضل ذلك انه اذا اعطينا الحاكم حق تعيين اعضاءه اصبح هذا

المجلس بفعل الضرورة خاضعا لمن عينه حتى يحافظ كل عضو على فرصة تعيينه مرة اخرى وبالتالي فقد يصبح هذا المجلس رهن هوى الحاكم. وقد لا يشرع الا حسب مشيئته وهواه لذلك فاحترازا واستفادة ومن تجارب الانظمة الاخرى بخصوص فساد نظام تعيين مجلس الشيوخ فيها بسبب كل ذلك يجب ان يلجأ الى الانتخاب في أختيار اعضاء مجلس الفقهاء.

قد يقول قائل ولكن ما الفائدة من اعطاء الشعب حق اختيار اعضاء مجلس الفقهاء طالما ان الشعب لا ينتخب اعضاء المجلس على اساس التفقه في الدين بل قد ينتخبهم منطلقا من اعتبارات غير دينيه لان عامة الشعب ليسوا متفقهين في الدين اصلا حتى يعرفوا الاصلح من المرشحين لمجلس الفقهاء من وجهة النظر الاسلامية؟

والجواب على ذلك كله هو لماذا لا نفترض ان الشعب المسلم سوف ينتخب مرشحيه الفقهاء على أسس تهمه كثيرا كدرجة التزمت الديني أو الانفتاح او بالنسبة لشدة البعض في تطبيق الشريعة ولين ورفق البعض الآخر وحتى بالنسبة لالتزام بعض الفقهاء بطريقة مذهب معين في الاجتهاد وتحرر البعض الآخر علما بان الفقيه المرشح سوف يعلن طريقته الاجتهادية في برنامجه الانتخابي وبالتالي فان اختيار الشعب المسلم لمرشحيه الفقهاء سوف يمثل التيار الراجح لهذا الشعب لتحديد طبيعة واتجاه هذا المجلس من حيث التزمت او الانفتاح ومن حيث الشدة او الرقة ومن حيث الالتزام بمذهب معين او التحرر.

كما أن أختيار أسلوب الأنتخاب المباشر يجعل الصلة وثيقة بين الشعب وبين ممثليه من الفقهاء ويجعل الشعب اكثر اهتماما ورقابة على الأعضاء كما يجعل الأعضاء أكثر تمثيلا وتحسسا لأماني هذا الشعب، اسئلة كثيرة تطرح نفسها ولربما يقول قائل لماذا لا نعطي الحاكم حق التعيين لاعضاء مجلس الفقهاء مع منح العضو حق البقاء في المجلس لمدى الحياة؟ وفي ذلك ضمانة اكيدة

له من الخضوع لهوى الحاكم .

نقول ردا على ذلك أن في اعطاء العضو حق البقاء مدى الحياة بالتعيين خطورة كبيرة من حيث أن ذلك سيؤدي الى جمود هذا المجلس وعدم استطاعته التطور وملاحقة تطور الأحداث السياسية والأجتماعية والأقتصادية في العالم فالمجلس الذي يعين اعضاؤه مدى الحياه يخشى أن يظل محافظا على اتجاه الحاكم الذي عينه لمدة طويلة لان فرصة استبدال اعضاءه لا تكون ألا بالموت أو فقدان الأهلية مثلا فلو كان اتجاه هذا المجلس هو التزمت مثلا فانه سيؤدي الى التضييق على الناس لمدة طويلة مما قد يؤدي الى الأضطرابات .

لذا فالأفضل هو ان يعرض هذا المجلس أسوة بمجلس النواب على الشعب مباشرة كل فترة زمنية حتى يستبقي الشعب العضو الصالح ويستبدل بالعضو غير الملائم عضوا آخر صالحا وفي ذلك تتحقق رقابة كافية من الشعب على ممثليه .

ان كل هذا انما يدخل النظام السياسي والدستوري الأسلامي عن طريق المصلحة العامة المشروعة كمصدر من مصادر الفقه الأسلامي .

واما بالنسبة للشروط التي يجب توافرها في ناخبي مجلس الفقهاء فلا ارى من المصلحة أن تختلف عن الشروط الواجب توافرها في ناخبي مجلس النواب

واذا كانت الكثير من الدول الأوروبية التي تعتنق نظام المجلسين انما تقرر أن يجرى أنتخاب مجلس الشيوخ على درجتين او تلجأ في بعض الأحيان الى نظام التعيين فلذلك مبررات تاريخية عندهم ولا ينبغي أن تنساق الدولة الأسلامية ورائهم في ذلك لانه لامبرر والحالة هذه لحرمان الشعب من اختيار ممثليه في اي مجلس مباشرة حتى يكون هذا المجلس او ذاك اصدق تعبيرا عن روح الأمة وضميرها .

اما بالنسبة لشروط العضوية في مجلس الفقهاء فبالتوفيق بين الشروط العامة الواجب توافرها في عضو مجلس الشورى الأسلامى الواردة في الصفحات السابقة وبين طبيعة مجلس الفقهاء الأسلامى ودوره التشريعى نجد أنه ومن باب مصلحة الأمة أيضا أن تشترط في هذا العضو حصوله على درجة عالية ورفيعة من التفقه بالشريعة الأسلامية وهنا قد تشترط الأمة حسب المصلحة اما أن يكون المرشح قد حصل على درجة الدكتوراه في العلوم الشرعية او الفقهيه الأسلامية او أن يكون قد امضى في حقل التاليف او التدريس الجامعى الأسلامى مدة خمسة سنوات مثلا او غير ذلك من الشروط التى تفرضها الأمة ضمانا لمصلحتها وفي هذا الشرط بون شاسع بين عضو مجلس الفقهاء الأسلامي وعضو مجلس الشيوخ الغربي واشتراط هذه الدرجة الرفيعة من التفقه بالشريعة الأسلامية يفرضه الدور الذى يلعبه مجلس الفقهاء في الوظيفة التشريعية.

كما قد يشترط أن يكون هذا العضو قد بلغ سنا معينه حسب ما تقرره الأمة في دستورها وما تبرره مصلحة الأمة لأن المرء بعد أن يتجاوز الثلاثين تزداد حنكته وتوازنة ويزداد تضلعه بالعلم الذى يتخصص به ويشترط بعضو مجلس الفقهاء الأسلام واستبعاد الذمى هنا من دخول مجلس الفقهاء لا يحتاج الى برهان كذلك يشترط العقل من حيث عدم الجنون او العته بل يجب أن يكون عضو مجلس الفقهاء متمتعا بعقلية راجحة حتى يتسنى له القيام بدوره وهنا يوجد تماثل مع النظام الغربي وتشترط بعضو مجلس الفقهاء العدالة الجامعة لشروطها حسبما تحدده كتب الفقه الأسلامى اما بالنسبة لاشتراط الذكوره فكنا قد ناقشنا في الصفحات السابقة قضية المرأة وقلنا بأننا نرجح حق المرأة في الولاية العامة اما عن كيفية اعمال قاعدة الشورى في مجلس الفقهاء فأن ما قلناه بشأن النواب ينطبق هنا في مجلس الفقهاء

الوظيفة التشريعية في الدولة الأسلامية ونطاقها:

اولا: وظيفــة مجلس الشورى الأسلامي في النظــام السيــاسي والدستوري الأسلامي:

قلنـا أن هـذا المجلس المكـون من مجلس النـواب و مجلس الفقهاء انما يتولى الوظيفة التشريعية و يمكن أن نستلهم من خلال وظـائـف اهـل الشورى في عهـد الـراشدين و من خـلال الـوظـائـف التشريعية التي تضطلع بها مجالس البرلمان في الدول الحديثة أن وظيفة مجلس الشورى الأسلامي بمجلسيه انما تتركز في:

حق اقتراح القوانين:

كنـا قـد اسلفنـا بـأن سلطـة تقـديـر مـا اذا كـانـت القضيـة تستحـق المشاورة، ام لا عائدة ليس فقط لرئيس الدولة الاسلامية بلوايضا لاهــل الشورى او اهــل الحلــو العقــد و هــا نحن نطبــق مــا توصلنااليهسابقاً هذا ايضاً علماً بأن حق اقتراح القوانين يجب أن يكون عائداً لكلا المجلسين طالما أن كلا منهما يستند الى الشعب مباشرة.

حق تقرير القوانين

وذلك من كلا المجلسين اذ أن كل منهما مرتكز على الشعب وهكذا فاذا اقر احد المجلسين مشروع قانون فانه من الواجب اقراره من المجلس الآخر حيث تكون موافقة كل منهما ضرورية لاتمام العملية التشريعية فاذا ما رفض احدهما مشروع قانون اقره الآخر استحال اصداره ويسقط ازاء اصرار الآخر على رفضه.

الرقابة على اعمال السلطة التنفيذية:

وذلك لأن الحاكم هو تبع لأولى الرأي من الأمة كما قال عمر بن الخطاب وبالتالي فأن السلطة التشريعية يجب أن تمارس

الرقابة على أعمال الحاكم واعمال الوزارة أيضا حتى تحقق الحكمة التي توخاها عمر من مقالته تلك والتي تتوافق مع جوهر النظرية الأسلامية في الشورى ولسوف نناقش هذه النقطة بعد قليل .

ثانيا : نطاق الوظيفة التشريعية لمجلس الشورى في الدولة الأسلامية :

بالرجوع الى الوظائف التي كان يضطلع بها أهل الشورى أيام الرسول وأيام الراشدين واستفادة من الصلاحيات التشريعية التي تمارسها مجالس البرلمان في الدول الحديثة فأنه يمكننا القول أن الوظيفة التشريعية لمجلس الشورى الأسلامي يمكن أن تشتمل على فرض الضرائب وتحديد طرق جبايتها وعقد القروض باسم الدولة وصك العملة وحمايتها وتنظيم التجارة مع الدول الأخرى واصدار التشريعات المتعلقة بتقدم العلم والفنون وتنظيم الجنسية والتجنس وبتأسيس المحاكم والغاءها وكذلك الصلاحية الواسعة بشؤون الدفاع الوطني واعلان الحرب والعقوبات والتشريعات الخاص بالضمانات الأسلامية للمواطنين وبالحقوق السياسية والأحوال الشخصية والجرائم والعقوبات وتشريعات العمل والنقابات .. الخ .

فاذا ما عملت الأمة في دستورها على منح مجلس الشورى الأسلامي هذه الصلاحيات الواسعة فأنها تكون قد جعلت منه درعا واقيا في وجه اي استبداد محتمل من السلطة التنفيذية .

على أن الملاحظة الهامة هنا هي أن صلاحيات مجلس الشورى الأسلامي التشريعية ليست مطلقة بل هي مقيدة بالشريعة الأسلامية وذلك على الوجه التالي :

● بالنسبة للنصوص الواردة في الكتاب أو السنة والقطعية الثبوت والقطعية الدلالة معا فأن سلطة مجلس الشورى حيالها

مقيدة بالكامل وليس لها مجال للخروج عليها أو الأجتهاد في مجالها وذلك كالآيات المحرمة مثلا للربا.

● بالنسبة للنصوص القطعية الثبوت والظنية الدلالة فأن الوظيفة التشريعية هنا أنما تقتصر على الترجيح أي ترجيح معنى محتمل على آخر على النحو الذي حدده علماء الفقه الأسلامي.

● بالنسبة للنصوص الظنية الثبوت أي أجاديث اخبار الآحاد والقطعية الدلالة فأن التعامل معها يعتمد على المذهب الأسلامي المعتمد كاساس لاستنباط الأحكام الشرعية مما لا يتسع المجال لتفصيلة.

● بالنسبة للأجماع فأن السلطة التشريعية ليس لها تجاوزه الا اذا كان اجماعا مستندا الى مصلحة وتغيرت المصلحة وهذا يحتاج لنسخة الى اجماع من كافة فقهاء العالم الأسلامي في عصر من العصور قبل اعتماد نسخة من قبل السلطة التشريعية في دولة اسلامية معينة.

● اذا امكن الحاق واقعة غير منصوصة بواقعة منصوصة عن طريق القياس فيجب على السلطة التشريعية اعتماد القياس وهذه هي القاعدة.

● الأستحسان: يمكن للسلطة التشريعية أن تعدل عن القياس في مسألة ما اذا وجدت دليلا آخر أقوى يقتضي هذا العدول وهذا هو الأستثناء.

● المصالح المرسلة: اذا كان هناك مسألة لم ينزل فيها نص ولا اجماع ولا يوجد قياس حيالها وكانت مصلحة المسلمين في اعتماد حل معين لها هي مصلحة عامة وجدية ومشروعة إسلامياً فأنه يحق للسلطة التشريعية آن تعتمد هذا الحكم المعين لها لان الأصل في الاشياء الأباحة والمصلحة في الواقع مجال خصب للسلطة التشريعية لاصدار العديد من التشريعات ولاقتباس الكثير من التقدم عن الأمم الأخرى ضمن الشروط الموضوعه لها وأن الأحكام بعد دخولها

الفقه الأسلامي عن طريق المصلحة تصبح جزءأمن الفقه الأسلامي حتى لو كانت مقتبسة عن الأمم الاخرى .

• العرف : كما يمكن للسلطة التشريعية أن تعتمد العرف اساسا لاصدار التشريعات اذا كان هذا العرف متحليا بالشروط التي حددها له الأسلام .

من هذا نجد ان السلطة التشريعية في الدولة الأسلامية عندما تصدر التشريعات تكون مقيدة بهذه القواعد وليست مطلقة الصلاحيات على النحو الذي نلاحظه في بريطانيا مثلا .

اعمال قاعدة الشورى في العلاقة بين المجلسين :

قلنا ان كلا المجلسين يرتكزان على الشعب مباشرة ولذلك يجب ان يتوليا على قدم المساواة القيام بالوظيفة التشريعية وعلى هذا الأساس فان اقرار مشروع قانون من قبل احدهما يجب ان يقترن باقرار الآخر له والاسقط مشروع القانون رغم اقراره من قبل المجلس الاول ، واذا كانت بعض النظم الغربية تجعل مجلس النواب في مركز افضل في مجال الوظيفة التشريعية فذلك لمبررات خاصة منها ان مجلس الشيوخ يرتكز على التعيين أو ينتخب على درجتين وهو مما ينبغي ان لايتواجد في كيفية تكوين مجلس الفقهاء الأسلامي . كما أن حق اقتراح القوانين يجب أن لا يكون قصرا على احدهما دون الآخر ،إن وجود مجلسين يتوليان الوظيفة التشريعية في النظام الأسلامي فيه من التوافق مع روح الشورى ما فيه طالما أنه لا توجد هيئة واحدة تنفرد بالوظيفة التشريعية بل هناك هيئتان تتوليانها بحيث يصدر القانون وليد تشاور وتوافق ورضا الهيئتين .

ضرورة نظام المجلسين في النظام السياسي والدستوري الأسلامي :

اذا كان لنظام المجلسين في الدول الغربية مبررات تاريخية وفنية فأن له في ظل النظام الأسلامي مبررات اخرى مستمدة من روح التشريع الأسلامي.

اذن كيف تضمن التطبيق السليم للشريعة الأسلامية لو قصرنا الوظيفة التشريعية على مجلس نواب ينتخب مباشرة من الشعب اذ قد لا يضم هذا المجلس بين صفوفه أغلبية من الفقهاء تستطيع أن تؤمن التطبيق الصحيح للشريعة. ولو قلنا بوجوب أن يكون المرشح لمجلس النواب فقيها لكانت النتيجة أن يصبح مجلس النواب مجلسا للفقهاء فقط وهؤلاء الفقهاء ليسوا مختصين الا في الشريعة الأسلامية . وفقهها وقد لايكونون على وعي كامل بمسائل أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية تمس مصالح الجماعة بشكل جوهري مما قد يلحق الضرر البليغ في الأمة لان القوانين التي يصدرها هذا المجلس قد تقصر عن تحقيق آمال وتطلعات الجماعة.

لذا كان من الضروري الأخذ بنظام المجلسين في النظام الاسلامي بحيث يكون هناك مجلس نواب يمثل قلب الأمة ومجلس فقهاء يمثل عقلها الذي لا يلبي من نبضات قلب الأمة الا ما كان متوافقا مع الشريعة الأسلامية.

هذا وقد أشار فقهاء القانون الدستوري الى أن نظام المجلسين يعمل على ابراز الشكل الحقيقي لدولة الأتحاد المركزي اذ أن مجلس النواب يمثل كل الشعب ومجلس الشيوخ يمثل الوحدات السياسية المحلية لكن في ظل النظام الاسلامي كيف يمكن لدولة اتحاد مركزي ان توفق بني هذين الاعتبارين طالما ان مجلس الفقهاء لا يقوم بوظيفة مجلس الشيوخ في تلك الدول ؟

يمكن التوفيق بين حقيقة ان الدولة المركزية تتكون من ولايات وحقيقة ان مجلس الفقهاء هو اصلا ضمانة لسلامة تطبيق الشريعة الاسلامية وذلك بانه اذا كانت الدولة الاسلامية مثلا تضم عشرين ولاية فيتكون مجلس الفقهاء من ٦٠ عضوا ثلاثة اعضاء فقهاء لكل ولاية واذا وجد من يقول بان المجلس الدستوري الذي يتولى الرقابة على دستورية القوانين يغني عن وجود مجلس الفقهاء وذلك على أساس منح هذا المجلس الدستوري صلاحيات واسعة بحيث ينظر الى مدى انطباق القانون على الشريعة الأسلامية من تلقاء نفسه فإننانرى ان ذلك لا يغني عن وجود مجلس فقهاء يستند الى الشعب مباشرة ومزودا بصلاحيات تشريعية كاقتراح القوانين ومناقشتها واقرارها جنبا الى جنب مع مجلس النواب وفي هذا ضمانة أكيدة لسلامة تطبيق الشريعة الأسلامية.

مفهوم القاعدة الشرعية في الأسلام:

اذا كان جوهر المفهوم الغربي للقانون هو ان هناك قواعد طبيعية أزلية موجودة في الطبيعة اصلا ليس على العقل البشري الا أكتشافها وذلك كمبدأ الحرية الفردية وان العقد الاجتماعي ينقلها من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية فأن المفهوم الماركسي للقانون يتلخص في أن القانون وليد العوامل الاقتصادية وانه قانون الفئة المسيطرة على عوامل الانتاج في المجتمع.

اما المفهوم الاسلامي للقاعدة الشرعية فيتلخص في أن هناك قواعد ربانية أنزلها الله على رسوله من شأنها أن تقيم التوازن بين الفرد والمجتمع بحيث لا يطغى احدهما على الآخر والفرق بين المفهوم الاسلامي والمفهوم الماركسي واضح اما الفرق بين المفهوم الغربي والمفهوم الاسلامي فيكمن في انه في المفهوم الاسلامي بان الله هو الذى اوجد هذه القواعد الشرعية اما في المفهوم الغربي فان القانون الطبيعي موجود بشكل تلقائى

طبيعي في الوجود بالاضافة الى ان القواعد الشرعية في النظام الاسلامي موجودة في كتاب الله وسنة رسوله والتي هي امتداد لهذا الكتاب اما في النظام الغربي فهذه القواعد موجودة في الطبيعة والذى يكشفها هو العقل البشرى السليم ولقد انعكست هذه المفاهيم على المصادر العينية لهذه القواعد المنظمة للعلاقات الاجتماعية بين البشر .

فالمصدر العيني للقانون في النظام الغربي هو القانون الطبيعي و في النظام الماركسي هو العوامل الاقتصادية أما في الأسلام فان المصدر العينى للاحكام الشرعية هو كتاب الله وسنة رسوله .

الفصل السابع

اعمال قاعدة الشورى في نطاق العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية

تدخل السلطة التشريعية في نطاق عمل السلطة التنفيذية

لا شك ان من جوهر النظرية الأسلامية في الشورى أن يمارس أهل الشورى رقابتهم على أعمال السلطة التنفيدية كما تفرض ذلك قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقاعدة مناصحة أولياء الأمر واستئناسا بالسوابق الدستورية ايام الراشدين فمثلا في عهد عثمان نلاحظ أهل الشورى الحقيقيين يمارسون رقابتهم على أعماله وينتقدون سياسته في كل مناسبة وتطبيقا لذلك فأنه في دولة اسلامية معاصرة ارتضت الشريعة منهاجا سياسيا واجتماعيا لها يجب ان يعطي مجلس الشورى صلاحية توجيه السؤال والاستجواب او أن يمارس التحقيق في اعمالها وكذلك يجب ان يكون لمجلس الشورى صلاحية التصويت على الثقة بالوزارة وسحب هذه الثقة عند اللزوم وكذلك صلاحية إتهام الحاكم باغلبية موصوفة لخرقه الدستور أو تعطيله حدود الله في الشريعة الاسلامية او لاية مخالفة اكيدة لهذه الشريعة او للخيانة العظمى وفي هذه الحالات يجب ان تكف يد الحاكم عن ممارسة صلاحياته ويجب ان تشكل محكمة خاصة لمحاكمته وهذا المبدأ وضعه عمر بن الخطاب يوم أعلن كما ذكرنا أن الحاكم يستمر في منصبه مادام حائزا على رضى وثقة الشعب ممثلا في أهل الشورى.

تدخل السلطة التنفيذية في نطاق عمل السلطة التشريعية

تستطيع السلطة التنفيذية أن تتدخل في عمل السلطة التشريعية عن طريق اقتراح القوانين تطبيقا لما ذكرنا من أن من جوهر مبدأ الشورى الاسلامى ان سلطة تقدير ما اذا كانت المسألة تستحق المشاورة ام لا عائدة للحاكم ولاهل الشورى على حد سواء، كما ان للسلطة التنفيذية صلاحية الاشراف على انتخابات مجلس الشورى ودعوته للاجتماع في غير ادوار انعقاده العادى وكذلك فض اجتماعاته وهذه كلها مسائل تنظيمية تفرضها المصلحة العامة.

وهكذا يتحقق التعاون والتشاور والتوازن بين السلطتين دون أن تطغى أحداهما على الأخرى والخلاصة ان النظرية الاسلامية في الشورى يمكن ان تعمل في الواقع المعاصر دون ان تصطدم مع التقدم البشرى فالشريعة الاسلامية مرنة ولذلك لا يمكن ان تعود بالانسان الى الوراء ما طبقت التطبيق السليم.

المراجـــــع

١ ـ الوسيط في القانون الدستوري العام ح ١ ، ح ٢ ، ادمون رباط الطبعة الثانية ١٩٦٨ .
٢ ـ محاضرات لطلاب الجامعة اللبنانية في القانون الدستوري للاستاذ حسن الجلبي للسنة الدراسية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ .
٣ ـ محاضرات لطلاب الجامعة اللبنانية في القانون الدستوري للاستاذ حسن الجبلي للسنة الدراسية ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ .
٤ ـ اصول الفقه الاسلامي ، الدكتور محمد مصطفى شلبي ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٧٤ .
٥ ـ الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، الماروردي ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٣ ، مطبعة مصطفى البابي ـ القاهرة .
٦ ـ مقدمة ابن خلدون ـ ابن خلدون ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت .
٧ ـ شبهات حول الاسلام ـ محمد قطب ـ الطبعة السادسة ـ مكتبة وهبة بعابدين .
٨ ـ نحو مجتمع اسلامي ـ سيد قطب ـ الطبعة الاولى ١٩٦٩ م .
٩ ـ الاسلام عقيدة وشريعة ، الامام محمود شلتوت ، دار القلم بالقاهرة .
١٠ ـ مجموعة كتب الاسلام ـ سعيد حوى ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٦٩ ـ مطبعة دار الكتب ـ بيروت ـ .
١١ ـ القانون الدستوري والانظمة السياسية ـ محسن خليل ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٧٥ .
١٢ ـ أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث ـ عبدالحميد متولي ـ الطبعة سنة ١٩٧٠ .
١٣ ـ الخلافة والامامة ـ عبدالكريم الخطيب ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ .

١٤ ـ سيرة ابن هشام ـ ابن هشام ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ .
١٥ ـ تاريخ الطبري ـ الطبري ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ .
١٦ ـ الامامة والسياسة ـ ابن قتيبه الدينوري ـ الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٠ .
١٧ ـ السياسة الشرعية ـ ابن تيميه ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٩ ـ دار الكتاب العربي بمصر .
١٨ ـ السياسة الشرعية ـ ابو يعلي الفراء ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ ـ دار الكتاب العربي بمصر .
١٩ ـ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ـ الكتاب الاول ـ ظاهر القاسمي ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٠ .
٢٠ ـ حوار مع صديقي الملحد ـ مصطفى محمود ـ الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٧ .
٢١ ـ عقائد الشيعة الامامية ـ محمد رضا المظفى ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦ .
٢٢ ـ مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ـ ابو الاعلى المودودي ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٧٧ ـ دار القلم بالكويت .

الفهـــرس

الفصـــل الرابـع :

الفصـــل الخامـس :

الفصـــل السادس :

الفصـــل السابع :

كلمة الناشر

مشكلة الديمقراطية مهما اختلفت تسمياتها ظلت تشكل احد ابرز هموم المجتمع البشري منذ ان كان حتى يوم الناس هذا. وعبر عصور التاريخ البشري حرصت كل الفلسفات والنظريات على تقديم تصوراتها لحل هذه المشكلة التي سببت الالم الكبير للعديد من الاجيال البشرية.

والاسلام من خلال مفهومه الشمولي للحياة كدين ودولة تصدى بحزم لهذه المشكلة ووضع لها تصورات كليه تصلح لكل زمان ومكان على عادة الاسلام في تعامله مع القضايا الازلية.

واذا كان التصور الاسلامي لمشكلة «الديمقراطية» والعلاقة بين الحاكم والمحكوم قد غاب عن اذهان الكثيرين بفعل الركام الذي خلفته سنوات الهزيمة الحضارية التي عاشها ابناء الامة الاسلامية فان القواعد الكلية ظلت راسخة محفوظة باعتبارها جزءا من هذا الدين العظيم.

هذا الكتاب محاولة جريئة تحاول الاجابة على العديد من الاسئلة المتعلقة ببعض جوانب نظام الحكم الاسلامي نقدمها اليوم علها تكون دافعا لباحثين اخرين علهم يقدمون اجابة على اسئلة تتعلق بجوانب اخرى من نظام الحكم في الاسلام.

العالم اليوم بحاجة ماسة الى نظام الاسلام يقد[illegible] تفصيلي يلائم حاجات هذا العصر ونحسب ان [illegible] العلماء.

بلال ح[illegible]

مطابع الدستور التجارية